

BX2350.7 .M49 1923

v.1

Meynard, Andre-Marie.

Traite de la vie interieure,

ou, Petite somme de

theologie ascetique et

mystique d'apres l'esprit et

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE
OU
PETITE SOMME
DE
THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

TRAITÉ DE LA VIE INTERIEURE

OU

PETITE SOMME

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin

PAR

le R. P. **F. André-Marie MEYNARD**, des Frères Prêcheurs

NOUVELLE ÉDITION

modifiée et complétée

d'après les travaux les plus récents sur la vie spirituelle

PAR

le R. P. **Régis G. GEREST**, O. P.

Prédicateur général

Théologie ascétique



PARIS (VI^e)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, Rue Cassette, 10

DOMINICAN COLLEGE LIBRARY

San Rafael, California

DOMINICAN COLLEGE
LIBRARY
SAN RAFAEL

248
M577
v.1

Sur l'ordre du R. P. Provincial, nous avons lu avec attention l'ouvrage du R. P. Meynard intitulé : *Traité de la Vie intérieure* revu, corrigé et adapté par le R. P. Régis G. Gerest, et déclarons en approuver la réimpression.

Fr. Barnabé AUGIER, O. P.
Fr. Laurent LAROCHE, O. P.

Imprimi potest :

Fr. J.-M. PÉRIER, O. P.
Lugduni, di 20 Maii 1923.

Imprimatur :

† ALBERT.
Archevêque de Tours.

Tours, le 23 mai 1923.

2081

Cet ouvrage a été déposé conformément aux lois en Juin 1923.

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction.

R. 1934.

31839

PRÉFACE

DE LA

NOUVELLE ÉDITION

[Les premières éditions du *Traité de la Vie intérieure* ou *Petite Somme de Théologie ascétique et mystique* par le R. P. Meynard sont épuisées il y a longtemps. C'est pour répondre aux nombreuses demandes, venues de toutes parts, que nous présentons une nouvelle édition de cet ouvrage si justement estimé.

En dépit de la mondanité et de la sensualité qui caractérisent notre époque, une élite de chrétiens s'est révélée qui affirme bien haut son désir intense de vie religieuse et spirituelle. Ce besoin de Dieu, au milieu d'un siècle qui prétend s'en éloigner, est un signe des temps. Il annonce un retour plus ou moins prochain au sens plus juste de l'Évangile, à une vie plus chrétienne, plus profondément pénétrée de l'esprit surnaturel.

Cette vie surnaturelle, en effet, quand elle apparaît dans tout son ensemble, dans l'éclat de ses variétés infinies, captive les plus belles intelligences, suscite les plus nobles sentiments, soumet à son joug suave les volontés les plus indépendantes et les plus fières.

Toutefois, en présentant la vie surnaturelle, il importe de se maintenir dans un juste milieu pour éviter deux dangers également funestes au progrès spirituel : celui d'une réduction systématique qui l'amoindrirait sous prétexte de la simplifier, lui ferait perdre sa vigueur et ses charmes ; celui d'une exagération telle qu'elle apparaîtrait comme un idéal trop élevé auquel seules pourraient prétendre les âmes de choix appelées à des voies extraordinaires.

D'une part, la vie chrétienne est essentiellement basée sur le sacrifice : « Quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple¹ ». Inutile dès lors de songer à une vie chrétienne qui s'inspirerait vaguement de la pensée du Christ, mais ne s'efforcerait pas d'en imiter les exemples.

Par ailleurs, cette imitation, si difficile qu'elle puisse paraître au premier abord, n'est pas irréalisable car elle est l'expression de la volonté de Dieu qui ne commande rien d'impossible : « Vous avez appris de nous, dit saint Paul aux Thessaloniciens, comment il faut se conduire pour plaire à Dieu... Marchez donc de progrès en progrès. Vous connaissez en effet les préceptes que nous vous avons donnés de la part du Seigneur Jésus. Car ce que Dieu veut c'est votre sanctification². » Dès lors, la sainteté, expression la plus noble de la vie spirituelle, tout en exigeant une complète abnégation et la pratique de vertus éminentes, ne doit pas être envisagée comme une cime trop

1. LUC, XIV, 27.

2. I Thes., IV, 1-3,

haute vers laquelle ne doivent s'engager que les âmes privilégiées, favorisées d'un appel spécial de Dieu. Et parce que la sainteté n'est possible que par une union très intime de l'âme avec Dieu dans l'oraison, il en résulte que, en principe, Dieu convie toutes les âmes à s'abreuver aux sources de la contemplation. Sainte Thérèse dit expressément : « Songez que le Seigneur invite tout le monde : *Venite ad me omnes* » (*Mat.*, xi, 28). Il est la Vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : « Je vous donnerai à boire » ; il dirait : « Venez tous, vous n'y perdrez rien et je donnerai à boire à qui je trouverai bon » ; mais comme il dit sans restriction : « Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin, recevront cette eau vive¹ ».

Et de fait, la vie spirituelle est parfaitement homogène. Elle naît, elle croît, elle se développe et s'affirme par des caractères distinctifs, sans doute, à chacune de ses étapes, mais elle laisse toujours observer le même germe divin de la grâce. Dans le début, ce germe surnaturel féconde l'âme, il y introduit les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit ; l'âme est alors plus apte à recevoir et à utiliser les illuminations et les inspirations divines, elle produit des fruits spirituels mûrs, savoureux, particulièrement agréables à Dieu, elle est ainsi amenée à jouir des délices divines dans la contemplation mystique...

1 *Le Chemin de la Perfection*, trad. des Carm. de Paris, c. xix.

A la vérité, l'étude de la vie spirituelle faisait autrefois l'objet de la seule *théologie mystique*. « Jusqu'aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, remarque le P. Garrigou-Lagrange, sous ce titre unique, on traitait généralement non seulement de l'union mystique, de la contemplation infuse, de ses degrés, des grâces proprement extraordinaires, qui, parfois l'accompagnent (visions et révélations privées), mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès normal paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant. Cet ensemble constituait un tout véritablement UN : la doctrine spirituelle, dominée par une très haute idée de la perfection, puisée dans l'Évangile et chez les saints, et c'était un principe communément reçu que la contemplation infuse ou mystique (très distincte des visions et des révélations privées) est ordinairement accordée aux parfaits et procède surtout du don de sagesse dont le progrès est proportionné à celui de la charité...

« Mais à partir des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument et pour ainsi dire séparer l'ascétique de la mystique qui ont fait souvent dès lors l'objet de traités spéciaux... Ils déclarent que l'ascétique doit traiter de la vie chrétienne « ordinaire » selon les trois voies purgative, illuminative, et unitive. Quant à la mystique, elle ne devait traiter que des grâces extraordinaires dans lesquelles on fit entrer non seulement les visions et les révélations privées, mais encore la contemplation sur-

naturelle confuse, les purifications passives, l'union mystique... La mystique dès lors n'a d'importance que pour quelques privilégiés très rares ; autant vaut presque l'ignorer pour éviter la présomption et l'illusion¹. »

Dans la préface de son ouvrage, le R. P. Meynard s'exprime de telle sorte qu'il semble bien avoir suivi quelque peu le mouvement moderne : Pour lui, la théologie ascétique a pour but d'enseigner « *comment une âme parvient à la perfection chrétienne et à l'union à Dieu avec LE SECOURS ORDINAIRE DE LA GRACE...* », et la Théologie mystique « *comprend LES ACTES ET LES PHÉNOMÈNES EXTRAORDINAIRES DE LA VIE INTÉRIEURE*². »

Les travaux plus récents, se rapportant à la vie spirituelle, ont démontré qu'il est préférable de s'en tenir à la thèse traditionnelle. Pleinement convaincus de la sagesse de ce retour vers le passé, nous nous sommes inspirés de cette pensée dans la rédaction de la présente édition. C'est pourquoi nous nous sommes crus autorisés à introduire dans l'ouvrage du R. P. Meynard quelques modifications et à insérer un certain nombre de questions nouvelles, rendues nécessaires par suite du développement que le sujet a pris depuis la dernière édition du *Traité de la vie intérieure*. Néanmoins, nous nous sommes appliqués à conserver non seulement la doctrine, mais le texte lui-même toutes les fois que cela a été compatible avec l'idée dominante que nous venons d'indiquer. Inutile de dire

1. GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrétienne et contemplation*, chap. 1, art. 2, p. 16 et ss.

2. 2^e éd., préface p. VIII.

que comme le Révérend Père, nous nous sommes fait un devoir de suivre l'enseignement du Docteur angélique qui a si merveilleusement vécu cette doctrine surnaturelle¹.]

*

* *

C'est, croyons-nous, correspondre au besoin des âmes aussi bien qu'aux intentions de l'Église qui nous invite, par la voix de ses pontifes, à nous conformer à l'esprit et aux principes du Docteur angélique. Saint Thomas, du reste, occupe un rang tout à fait exceptionnel dans la théologie mystique. Il possède à un degré éminent les trois qualités essentielles d'un maître parfait dans la vie spirituelle : la vertu, l'expérience et la science.

Nul ne peut douter de sa sainteté : « L'intégrité de sa vie, dit Léon XIII, s'unit en lui aux splendeurs des plus hautes vertus. Quant à son expérience des choses spirituelles, c'est à peine si nous trouverons un saint qui lui soit comparable dans l'exercice de la contemplation et dans la communication des faveurs célestes les plus signalées. Enfin, la science mystique de saint Thomas est si étendue, qu'on peut dire qu'il n'y a aucune question de la vie intérieure qu'il n'ait expliquée dans ses ouvrages². Il n'a pas réuni, il est vrai,

1. Les additions au texte primitif sont placées entre crochets. Les numéros complémentaires sont imprimés en caractères gras.

2. Léon XIII, en donnant saint Thomas pour patron aux Universités, s'exprime ainsi : *Eminere inter omnes sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tanquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane præclara lumina animi et ingenii... in eo sunt omnia : doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita ; obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio ; integritas vitæ cum splendore virtutum maximarum.* — *De S. Th. Aqu. Patrono*, 4 Aug. 1880.

dans un seul traité, tous les principes de la vie spirituelle : « Mais, dit un auteur fort compétent, si l'on ramassait dans un volume ce qui se trouve répandu dans ses écrits touchant la Théologie mystique, ce livre serait le plus exact et le plus solide de tous ceux qui en ont traité. N'est-ce pas de cette source inépuisable que les mystiques qui l'ont suivi, ont tiré tout ce qu'ils ont dit de solide en cette matière¹ ».

Telle a été notre manière de procéder, autant du moins que nous en avons été capable. Nous nous sommes efforcé de réunir, le plus brièvement possible, les trésors renfermés dans les divers écrits de saint Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés. Notre rôle était tracé d'avance. Nous ne pouvions être qu'un disciple à l'école des Saints et des Docteurs. Car, avec bien plus de raison qu'un vénérable religieux du xvii^e siècle, « j'avoue franchement qu'en cette œuvre il y a peu du mien, et que la plus part est d'emprunt : aussi je n'oserois pas avancer chose aucune de moy en une matière si relevée, et particulièrement pour mon inexpérience en icelle ».

La *Théologie mystique de saint Thomas*, éditée à Barcelone en 1662, par le P. Thomas de Walgornera, des Frères-Prêcheurs, nous a souvent servi de guide². L'école mystique dominicaine, repré-

1. *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. I^{er}, p. II, dist. 1, a. 1, § 3, par le P. Honoré de Sainte-Marie, carm. déchaussé. Paris, 1708.

2. *L'Année dominicaine*, 15 sept. 1675, ex. man. R. P. SOUEGES s'exprime ainsi : « A Saragosse, au couvent de Saint-Dominique, le V. P. Thomas de Walgornera laissa durant sa vie l'exemple parfait de la retraite et de l'humilité religieuse. Il demeura vingt ans presque toujours enfermé

sentée par saint Vincent Ferrier, le vénérable Louis de Grenade, le vénérable Barthélemy des Martyrs, Massoulié, et plusieurs autres, nous a donné une interprétation très exacte du Docteur angélique.

Nous citerons aussi le plus souvent possible Denys-le-Chartreux, considéré à juste titre comme un des meilleurs interprètes de la doctrine de saint Thomas dans presque toutes les questions de la vie intérieure ; à chaque instant, ce grand contemplatif fait des emprunts au Docteur angélique, et ne s'avance jamais dans la voie suave de la théologie mystique sans s'être appuyé sur le fondement solide de la scolastique.

La pieuse et savante école du Carmel nous a également fourni des matériaux très précieux et qui sont au plus haut degré la fidèle expression *de l'esprit et des principes* de saint Thomas. Qu'on lise la magnifique dédicace à sainte Thérèse du *Clypeus theologiæ thomisticæ* de Gonet, on trouvera le témoignage incontestable et authentique de ce fait, à savoir : que les nombreux auteurs mys-

dans sa cellule, ne s'occupant qu'à la contemplation et à la lecture des œuvres de saint Thomas. Il devint un parfait théologien dans la mystique dont il a fait part au prochain par l'effusion de son zèle. Il avait été élu deux fois provincial de sa province d'Aragon ; il refusa autant de fois. Mais enfin à la troisième, il fallut accepter la charge... Il accomplit tous les devoirs d'un vigilant pasteur... » — Nous lisons dans les *Scriptores Ord. Præd.* de Quétif et Echard, t. II, p. 604 : F. Thomas de Walgornera, catalanus, conventus Barcinonensis alumnus, vir doctrina et pietate clarus, ac inter ævi sui primi nominis theologus celebratus, magisteri laurea decoratus fuit... Ediderat opus eruditum proculdubio, juxtaque et pium, styloque pro rei materia satis facili et accommo, scholasticæque theologiæ barbarie quantum licuit immuni, cui titulus : *Mys. theol. D. Th.*, etc. — Hurter. *S. J. Nomenc. lit. rec. theol. cath.* 1871 79, parle en ces termes de la *Théologie mystique* du P. Thomas de Walgornera : Rara, erudita, stylo facili, accommo nitidoque conscripta.

tiques du Carmel ont interprété avec un soin jaloux la doctrine de saint Thomas¹. D'ailleurs, il suffit de consulter l'histoire du Carmel réformé pour rester convaincu de l'importance capitale des écrits des disciples de sainte Thérèse au point de vue mystique : c'est une phalange serrée et non interrompue d'écrivains savants et pieux qui nous apparaît du xvi^e au xviii^e siècle. L'école du Carmel est certainement un des plus grands foyers de vie intérieure de cette époque, d'ailleurs si féconde en auteurs ascétiques. Or, il est sûr que c'est en s'attachant inviolablement à *l'esprit et aux principes* de saint Thomas que cette école s'est formée et maintenue à un si haut degré de perfection et d'exactitude théologique². Ce fait nous a paru devoir être signalé, car il nous montre saint Thomas et sainte Thérèse animés du même esprit³.

Goërres lui-même, malgré son penchant aux explications naturelles dans les phénomènes mystiques, ne peut s'empêcher de rendre hommage

1. La dédicace du *Clypeus theol. thom.* de Gonet, après avoir parlé de la divine sagesse de sainte Thérèse et des principaux auteurs mystiques du Carmel, s'exprime ainsi : Non dubito hæc clarissima Carmelitarum discalceatorum instituti lumina inter nostræ scholæ ornamenta reponere... Et sane si Theologiæ mysticæ tractatio intacta fuit, Carmelitis discalceatis relinquebatur, quos expectasse videbatur, ut tantorum virorum ore divum Thomam Mysticam Theologiam edocentem audiremus.

2. Graveson. S. O. Præd. Hist. eccl. Sæc. XVIII. Col. 5. Litt. M. (*Ordo carm.*) : Mysticæ S. Thomæ Aquinatis Theologiæ tractationem... Carmelitæ discalceati... perdoctis libris ita illustrarunt, ut tantorum virorum ore nunc S. Thomam, Theologiam mysticam edocentem, audiamus, nihilque, post tot luculentissima horumce illustrium scriptorum opera, de Theologia mystica scribendum superesse videatur.

3. Cf. F. MARTIN. O. P. *Santa Teresa de Jesus y la Orden de Predicadores*, II, cap. ix, p. 209.

à saint Thomas : « Tous ses écrits, dit-il, renferment, sous une logique exacte et rigoureuse, une mystique gracieuse et profonde à la fois : aussi, peut-on le considérer comme l'expression complète de la science de ce temps¹ ». Goërres ne dit pas assez. Saint Thomas n'est pas seulement l'expression de la science mystique du XIII^e siècle ; il nous apparaît comme le centre de toute la tradition en cette matière. D'un côté, avec saint Thomas, nous remontons par Richard de Saint-Victor et les Pères de l'Église, jusqu'à saint Denys et aux Apôtres ; de l'autre, nous descendons avec lui jusqu'aux grands auteurs mystiques des derniers siècles, qui suivent avec une fidélité inviolable la doctrine de l'Ange de l'École.

Il y a surtout un point qui attire notre attention. Saint Thomas passe pour le meilleur interprète de l'Aréopagite. Non seulement il le cite et l'explique à chaque instant dans ses ouvrages, mais il le commente *ex-professo* dans son livre des *Noms divins*², et l'aurait sans doute commenté dans toutes ses œuvres, si le bienheureux Albert-le-Grand, son maître, ne l'avait dispensé de ce labeur par un travail admirable et vraiment complet, surtout au point de vue scolastique². Le P. Cortasse, de la Compagnie de Jésus, dans ses Notes sur saint Denys, fait une réflexion très juste et très profonde : « Une chose, dit-il, qui augmentera l'idée qu'on a du mérite de saint Thomas,

1. GOERRES, *Mystique divine*, l. I., c. VIII.

2. On prête aussi quelquefois à saint Thomas un commentaire sur la *Hiérarchie céleste*. Les Bollandistes ont dit que le manuscrit existait à Naples, au couvent de Saint-Dominique. Cf. TOURON, *Vie de saint Thomas*.

2. B. Alberti MAGNI, *Opera omnia*, t. XIII.

si un tel homme peut croître en mérite dans l'estime de ses lecteurs, c'est que saint Thomas n'ayant pas assez de connaissance de la langue grecque, et ayant fait son commentaire sur une traduction tout à fait littérale, il a saisi, *par un goût de théologie éminent*, dans les expressions ambiguës, et qui, grecques dans le fond, n'avaient que la terminaison latine, il a, dis-je, saisi le vrai sens de l'original. Comme il avait l'esprit nourri dans le vrai, porté au grand, un discernement exquis lui faisait découvrir dans les mots susceptibles de plusieurs sens, le sens qui par son élévation revenait le plus à son génie, et qui par lui-même se trouvait plus conforme au caractère d'esprit de saint Denys¹ ». Saint Denys et saint Thomas sont donc frères par la pensée : cela n'a rien d'étonnant, puisqu'ils ont l'un et l'autre le même Maître, Jésus-Christ, et que le Saint-Esprit les dirige tous deux par le don de sagesse dans le même courant traditionnel.

On comprendra facilement à quelle classe de lecteurs nous nous adressons. Notre première partie, la *Théologie ascétique*, convient généralement, croyons-nous, à toutes les âmes qui s'occupent sérieusement de leur perfection ; la seconde partie, la *Théologie mystique*, s'adresse plus particulièrement aux âmes avancées dans les voies spirituelles, ou bien encore, à ceux qui les dirigent

1. *Traité des Noms divins, ouvrage de saint Denys, avec des notes* par le P. Pierre-Joseph CORTASSE, S. J. Préface, Lyon, 1739. — Nous n'avons pas à rechercher ici jusqu'à quel degré de perfection saint Thomas connaissait la langue grecque ; le P. Cortasse, du reste, dans le texte cité, ne refuse pas au Docteur angélique une certaine connaissance de cette langue.

Au reste, il ne faut pas oublier que les livres de spiritualité ne sont pas communément propres à toutes sortes de personnes, et que ceux-mêmes à qui ils peuvent être utiles, y trouvent quelquefois des passages obscurs et d'une pratique difficile. C'est surtout alors qu'on doit se laisser conduire par l'avis d'un sage directeur, si l'on veut éviter les écueils et les indiscretions d'une fausse piété (20).

La forme que nous avons adoptée est la plus simple de toutes : nous procédons par demandes et réponses¹. Nous y gagnerons certainement en clarté et en précision, ce qui facilitera à plusieurs l'intelligence des choses de la spiritualité, et en rendra par le fait même la pratique plus aisée.

Puisse cet ouvrage remplir le but que nous nous sommes proposé : être utile aux âmes intérieures, par l'exposition *de l'esprit et des principes* de l'angélique docteur saint Thomas !

1. Inutile de rappeler ici les ouvrages nombreux et bien connus qui procèdent par demandes et réponses, et qui sont considérés, à juste titre, comme de bons manuels de spiritualité. On retrouve quelquefois dans les plus grands mystiques l'usage de cette méthode. Cf. Joan. a JESU-MARIA, *Primus tractatus de religionis nostræ instituto*. — Les encouragements que nous avons reçus nous-même au sujet de cette méthode, adoptée dans nos *Réponses canoniques et pratiques*, nous ont déterminé à nous en servir de nouveau.

NOMS DES AUTEURS CITES DANS CET OUVRAGE

Les auteurs plus fréquemment cités sont en gros caractères.

SOUVERAINS PONTIFES

Benoît XIV.	Léon XIII.
Grégoire-le-Grand (St).	Urbain VIII.

AUTEURS DOMINICAINS

Albert-le-Grand (St).	Jean de St-Thomas.
Antonin (St).	LOUIS DE GRENADE (Vén.).
Bannès (Dominique).	MASSOULIÉ (Antonin).
Barthélemy-des-Martyrs (Vén.).	Michaëlis (Sébastien).
Billecocq (Jean-François).	Morell (Julienne).
Cajetan (cardinal).	Piny (Alexandre).
Cano (Melchior).	Prieras ou de Priero (Silvestre),
Capponi de Porretta (Séraphin).	<i>alias</i> Mozolino.
CATHERINE DESIENNE (Se).	Quétif et Echard.
Chardon (Louis).	Raynier de Pise.
Coëffeteau (Nicolas).	Suso (Bx Henri).
Contenson (Vincent).	Souëges (Thomas).
Dassier (Lazare).	TAULER (Jean).
Gonet (Jean-Baptiste).	THOMAS D'AQUIN (St).
Gotti (cardinal).	VIGUIER (Jean).
Goudin (Antoine).	Vincente (Jean), <i>Asturicensis</i> .
Graveson (Ign.-Hyac.-Aimé).	Vincent Ferrier (St).
Guérinois (Jacques-Casimir).	WALGORNERA (Thomas de).
Humbert de Romans (Bx.)	Zigliara (cardinal).
Javelli (Chrysostôme).	

AUTEURS CARMES

Chéron (Jean).	Martial de St-Jean-Baptiste.
Honoré de Sainte-Marie.	Nicolas de Jésus-Marie.
JEAN DE LA CROIX (St).	Philippe de la SS. Trinité.
Jean de Jésus-Marie.	THÉRÈSE (Ste).
Léon de St-Jean.	Thomas de Jésus.
Alcuin.	

AUTEURS DIVERS

Alcuin.	Hugues de St-Victor.
Alphonse de Liguori (St).	Hurter, S. J.
Alvarez de Paz, S. J.	Jean Damascène (St).
Angèle de Foligno (Bse).	Jérôme (St).
Aristote.	Laurent Justinien (St).
Athanase (St).	Le Masson (dom), chartreux.
Augustin (St).	Lessius, S. J.
Bernard (St).	Louis de Blois (Vén.).
Boèce.	Pallavicini (card.).
Bona (cardinal).	Paul de la Croix (St).
Bonaventure (St).	Pierre de Poitiers, capucin.
Bossuet.	Richard de St-Victor.
Bouix, S. J.	Rigoleuc, S. J.
Brancati (Laurent), cardinal de Laurea.	Rusbrock (Jean).
Cassien.	Scaramelli, S. J.
Cortasse, S. J.	Schram.
DENYS L'ARÉOPAGITE (S. ¹).	Simon de Bourg-en-Br., capucin.
DENYS-LE-CHARTREUX.	Suarez, S. J.
Ezquerria, Joseph-Lopez.	Surin, S. J.
François de Sales (St).	Spert (Jérôme), chartreux.
Goerres.	Sylvius.

NOUVEAUX OUVRAGES CONSULTÉS

Revue de *La Vie spirituelle*.

— — *La Vida sobrenatural*.

Revue d'ascétique et de mystique.

1. Les ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite sont l'œuvre d'un autre auteur désigné sous le nom de Denys le Mystique, d^e 1^{er} siècle.

Le P. BAKER. O. S. B. : *Holy Wisdom.*

Le P. GARDEIL. O. P. : *Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains.*

Le P. ARINTERO. O. P. : *Cuestiones místicas.*

— — — *Evolucion mística.*

F. MARTIN. O. P. : *Santa Teresa de Jesus y la Orden de Predicadores.*

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *Perfection chrétienne et Contemplation.*

Le P. POULAIN : *Des grâces d'oraison.*

Le P. ALPHONSE DE LA MÈRE DES DOULEURS : *Pratique de l'oraison.*

Le P. LAMBALLE : *La contemplation.*

Le Chan. SAUDREAU : *La Vie d'union à Dieu.*

— — — *L'Etat mystique.*

— — — *Les paroles divines.*

Le P. DE MAUMIGNY : *Pratique de l'oraison mentale.*

Le P. NAVAL : *Theologiæ asceticæ et mysticæ cursus.*

DON VITAL LEHODEY : *Les voies de l'oraison mentale.*

Mgr A. FARGES : *Les phénomènes mystiques.*

Dom. S. LOUISMET : *Divine contemplation for all.*

Obras de San Juan de la Cruz. — Edicion critica. P. Gerardo. — Toledo 1912.

Obras de Santa Teresa de Jesus. — Edicion critica. P. Silverio. — Burgos, 1915.

INDEX GÉNÉRAL

DE LA

NOUVELLE ÉDITION

Théologie ascétique

LIVRE I

INTRODUCTION A LA VIE SPIRITUELLE

- CHAP. I. Les principes de la Vie spirituelle.
- CHAP. II. Le fondement de la Vie spirituelle : Notre-Seigneur Jésus-Christ.
- CHAP. III. Le moteur principal de la Vie spirituelle : le Saint-Esprit.
- CHAP. IV. Les artisans de la Vie spirituelle : Dieu et l'âme.
- CHAP. V. Les auxiliaires de la Vie spirituelle : la direction et la lecture spirituelle.

La parabole du pèlerin allant à Jérusalem.

LIVRE II

LE DÉBUT DE LA VIE SPIRITUELLE

La Vie purgative

- CHAP. I. Les obstacles de la Vie spirituelle.
- § 1. Le péché, les vices, les imperfections.
 - § 2. Les passions.
- CHAP. II. L'éloignement des obstacles :
- § 1. Les purifications actives des sens.
 - § 2. Les purifications actives de l'esprit.

LIVRE III

LE PROGRÈS DE LA VIE SPIRITUELLE

Les débuts de la Vie illuminative

CHAP. I. Les sources de la Vie spirituelle :

§ 1. La grâce.

§ 2. Les vertus.

§ 3. Les illuminations du Saint-Esprit.

§ 4. Les dons du Saint-Esprit, les fruits et les béatitudes.

CHAP. II. Les grands moyens de progrès spirituel :

Art. 1. L'oraison :

§ 1. Principes généraux.

§ 2. La prière vocale.

§ 2. L'oraison discursive.

§ 4. L'oraison affective.

§ 5. L'oraison de recueillement.

Art. 2. La pratique du sacrement de pénitence.

Art. 3. La communion fréquente.

Art. 4. La dévotion envers la très sainte Vierge.



THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

LIVRE TROISIÈME

LE PROGRÈS DE LA VIE SPIRITUELLE

Les débuts de la vie illuminative

{
 La grâce.
 Les vertus.
 Les inspirations du Saint-Esprit.
 Les dons du Saint-Esprit.
 Les fruits du Saint-Esprit.
 Les béatitudes.
}

Les sources
de la vie spirituelle

{
 Les principes :
 nature de l'oraison.
 degrés de l'oraison.
 L'oraison :
 Oraisons propres
 à la vie ascétique
 Méditation discursive.
 Oraison affective.
 Oraison de recueillement.
}

Les grands moyens
de progrès spirituel

{
 La pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie.
 La dévotion à la très sainte Vierge.
}

LIVRE PREMIER

INTRODUCTION A LA VIE SPIRITUELLE

Les Principes :

{
La Vie chrétienne ou surnaturelle.
La Vie intérieure ou spirituelle.
Les diverses acceptions du mot « surnaturel ».
Les phases de la Vie spirituelle.
Les degrés de la Vie spirituelle.
Les rapports entre les phases et les degrés.
Les aspects de la Vie spirituelle.
Les phénomènes mystiques.
Les sens spirituels.

Le fondement
de la Vie spirituelle

{ Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le moteur
de la Vie spirituelle

{ Le Saint-Esprit.

Les artisans
de la Vie spirituelle

{ Dieu et l'âme.

Les auxiliaires
de la Vie spirituelle

{ La direction.
La lecture spirituelle.

La Parole du Pèlerin.

LIVRE I

Introduction à la Vie spirituelle

CHAPITRE PREMIER

Les Principes de la Vie spirituelle

1. *La vie chrétienne ou surnaturelle.* — 2. *La vie intérieure ou spirituelle.* — 3. *Les diverses acceptions du mot « surnaturel ».* — 4. *Les phases de la vie spirituelle : la vie ascétique et la vie mystique.* — 5. *Les degrés de la vie spirituelle : la vie purgative, la vie illuminative, la vie unitive.* — 6. *Les rapports entre les phases et les degrés de la vie spirituelle.* — 7. *Les aspects de la vie spirituelle : activité et passivité de l'âme sous l'influence du surnaturel.* — 8. *Les phénomènes mystiques.* — 9. *Les sens spirituels.*

1. D. *Qu'est-ce que la vie chrétienne ?*

[R. C'est une vie qui s'inspire de l'enseignement, des préceptes et des conseils de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sous la direction de l'Église et de ses docteurs. Elle se traduit pratiquement par le fidèle accomplissement de la volonté de Dieu et l'exercice des vertus dont le Sauveur a donné l'exemple au monde.

Pour que cette vie tende vers la perfection qui lui est propre, elle ne doit pas se limiter à des vues inté-

ressées, à un goût d'ordre moral supérieur, ni même au très noble désir de rendre à Dieu le culte qui lui est dû selon la forme prescrite par Notre-Seigneur. Il faut qu'elle se propose un but plus élevé : celui de contracter une amitié intime avec Dieu lui-même, suivant les désirs du Christ : « Je vous ai appelés mes amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître¹. »

Toutefois, le Sauveur n'a pas seulement initié ses disciples aux secrets de son Père, mais il leur en a également communiqué la nature² afin que devenant les fils adoptifs de Dieu³ ils aient droit à l'héritage éternel⁴. La vie chrétienne est donc une *vie entièrement surnaturelle* et vraiment divine par son origine, par ses moyens d'action et par sa destinée suprême. Elle est par excellence l'œuvre de l'amour infini de Dieu à l'égard des hommes : « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos offenses, nous a rendus vivants avec le Christ ; ...afin de montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de sa grâce par sa bonté envers nous par Jésus-Christ... Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour faire de bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions⁴. »]

Dieu, en effet, nous a aimés de toute éternité : son amour est son premier don et ce même amour est ensuite le principe de tous les autres dons.

1. JEAN, xv, 15. Cf. GARDEIL : *Idée fondamentale de la Vie chrétienne, La Vie spirituelle*, Oct. 1919.

2. II PIERRE, I, 4.

3. Gal., iv, 5.

4. Rom., viii, 17.

4. « Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo ; ...ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Jesu... Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu, in operibus bonis quae prae-paravit Deus ut in-illis ambulemus. » Eph., ii, 4-10.

Le don, dit saint Thomas, après Aristote, est une donation sans retour, gratuite et libérale. Or, c'est l'amour qui rend la donation gratuite et libérale ; car c'est l'amour qui nous porte à vouloir du bien sans rémunération. De telle sorte, ajoute notre saint Docteur, que l'amour est le premier don qu'on puisse faire à quelqu'un, et la cause de tous les autres.

Mais quel peut être cet amour que Dieu nous porte et qui est son premier don ?

C'est le Saint-Esprit qui seul entre les personnes divines procède par voie de volonté et d'amour comme le terme bienheureux de cet amour infini par lequel le Père et le Fils s'entr'aiment, et nous avec eux ; il ne peut, en effet, y avoir en Dieu que ce seul amour immense qui s'étend à tous les objets aimables, en Dieu et hors de Dieu. D'où il faut conclure que comme le Père et le Fils s'aiment mutuellement par le Saint-Esprit, terme de leur amour, ils nous aiment aussi par le même Saint-Esprit. Il est vrai que le Saint-Esprit ne laisserait pas d'être produit, si cet amour personnel du Père et du Fils ne s'étendait pas jusqu'à nous ; néanmoins, supposé que Dieu veuille nous aimer, il faut nécessairement qu'il nous aime par ce même amour. Le Saint-Esprit est donc l'amour par lequel le Père et le Fils nous aiment avec eux, et nous veulent faire du bien, et nous en font effectivement. A ce titre, on peut dire que le Saint-Esprit est d'une manière ineffable le premier don que Dieu nous fait : *Donum Dei altissimi*, « Don du Très-Haut ». Ce nom lui est propre et personnel comme celui d'amour, il lui appartient en vertu de sa procession¹.

1. D. Th. I p. q. xxxviii, a. 2, c : Dicendum quod *donum* secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti. Ad cujus evidentiam sciendum est quod *donum* proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat *gratuitam donationem*. Ratio autem *gratuitæ* donationis est amor ; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum ; unde mani-

Oui, avant que nous fussions au monde, le Saint-Esprit était déjà notre don, don infiniment précieux que Dieu nous a préparé de toute éternité, pour nous le conférer dans le temps.

Pour qu'une chose porte le titre de don, il n'est pas nécessaire qu'elle soit réellement donnée, il suffit que le donateur en puisse disposer en faveur de quelqu'un en temps et lieu. Il en est ainsi du Saint-Esprit : l'amour a devancé le don, et cet amour est à proprement parler, un don ineffable¹. Pensée de foi bien capable d'exciter notre admiration, notre amour et notre reconnaissance.

Nous ferons ici une observation importante, qu'on voudra bien ne point oublier. Toutes les opérations extérieures de la sainte Trinité sont communes aux trois personnes divines ; plusieurs néanmoins sont attribuées plus particulièrement *par appropriation*

festum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus sanctus procedat ut amor, procedit in ratione primi doni. — Et *ibidem*, q. xxxvii, a, 2, c : Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto*, et se et nos. — *Ibid.* ad. 3 : Dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto, quia (ut dictum est) *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater « dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit », in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam ; ita *diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto*, in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam, et in Verbo et in amore procedente quasi secundario ; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. — *Ibid.*, q. xxxviii, a. 1. ad 4 : Nec per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentielle, sed quod essentielle in suo intellectu includat, sicut essentia includitur in intellectu personæ.

1. D. Th. I p., q. xxxviii, a. 1, ad 4 : Dicendum quod *donum* non dicitur ex eo quod actu datur ; sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licet ex tempore detur.

ALCUIN, *Opusc. dogm.* Op. I de fide, l. II, c. xx. *Patr. Migne*, t. CI, col. 36. Donum, id est, Spiritus sanctus, non ex tempore sed ab æternitate procedit sed quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset cui daretur. Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum... Hoc itaque donum Dei occultum fuit ab æterno in Patre et Filio ; manifestum opportuno tempore, dum essent quibus manifestari deberet.

au Saint-Esprit, pour nous faire comprendre qu'elles viennent de l'amour immense de Dieu envers nous. L'Esprit-Saint, en effet, nous l'avons dit, procède par voie de volonté et d'amour ; c'est ce qui explique pourquoi on lui attribue spécialement les effets de l'amour infini de Dieu pour nous ; c'est encore pour cela que le Saint-Esprit est appelé don, mot qui s'applique à ce qui est donné libéralement, gratuitement, et sans espérance d'aucune récompense¹.

Entrons maintenant dans quelques développements qui nous feront voir par quelle voie admirable l'amour divin nous couvre de ses bienfaits.

Le Saint-Esprit, comme don, d'après ce que nous avons dit, peut être considéré de deux manières : premièrement, en tant qu'il nous prépare les autres dons divins ; secondement, en temps qu'il nous est conféré actuellement.

Et d'abord, le Saint-Esprit, amour éternel du Père et du Fils, trouve dans la création un premier moyen de satisfaire l'inclination qui le porte à se communiquer au dehors ; mais les dons naturels, tout excellents qu'ils puissent être, sont loin d'épuiser la source infinie de la divine Bonté. C'est pourquoi, outre le motif déterminant de l'Incarnation qui est, d'après l'école de saint Thomas, de réparer le malheur d'une première faute²,

1. *Catech. Conc. Trid.*, c. ix, § 3 : Quamvis enim sanctissimæ Trinitatis opera quæ extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex eis tamen multa Spiritui sancto propria tribuuntur, ut intelligamus illa in nos a Dei immensa charitate proficisci ; nam cum Spiritus sanctus a divina voluntate, veluti amore inflammata, procedat, perspicui potest eos effectus, qui proprie ad Spiritum sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri. Quare ex eo consequitur ut Spiritus sanctus *donum* appelletur : nam *doni* vocabulo significatur id quod benigne et gratuito, nulla spe remunerationis proposita, donatur. Ac proinde quæcunque bona et beneficia a Deo in nos collata sunt... ea nobis Spiritus sancti concessu et munere data esse pio et grato animo agnoscere debemus.

2. D. Th. III p., q. i, a. 3, c. : Cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse, a Deo in remedium contra peccatum ; ita quod peccato non existente incarnatio non fuisset.

on peut dire que le Saint-Esprit demande au Père de donner son Fils au monde, afin que, par ce don divin, il ait un moyen de contenter son besoin infini d'aimer et de se donner¹. C'est donc au Saint-Esprit que nous sommes redevables de l'Incarnation du Verbe ; car, bien que le Saint-Esprit ne puisse envoyer le Fils dont il procède², on peut dire qu'il est, en tant qu'amour incréé, la cause primordiale de l'acte divin qui nous a donné un Sauveur, et qu'il est par conséquent la cause des effets de miséricorde qui ont suivi la mission divine du Fils³. Nous devons également au Saint-Esprit tous les actes méritoires de Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque c'est encore cet Esprit d'amour qui a porté le

1. Saint Thomas, après avoir montré la principale cause de l'Incarnation qui est de réparer la faute originelle, énumère d'autres raisons qui toutes nous montrent l'amour infini de Dieu dans ce mystère. *Comp. theol.*, c. cci : Sunt tamen et aliæ rationes incarnationis divinæ. — Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat ex quibus in Deum per seipsum redire non poterat, divina Sapientia, quæ hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. — Fuit etiam necessarium humano generi, ut Deus homo fieret ad demonstrandum naturæ humanæ dignitatem, ut sic homo neque dæmonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc, quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris ad homines, ut ex hoc jam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per charitatis affectum. — Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatæ unionis, qua intellectus increato spiritui intelligendo uniatur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturæ Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumendo. — Perficitur etiam per hoc quoddammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum reddit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

2. On trouvera une explication des missions divines éternelles et temporelles, visibles et invisibles, au livre premier de la Théologie mystique N° 6.

3. Sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret. *JOAN.*, III, 16. — Nous disons au Credo : Qui conceptus est de Spiritu sancto. — Incarnatus est de Spiritu sancto. — *D. Th. I p., q. XLIII, a. 8, c.* : Si mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit ; ...et sic Filius mittitur a Patre... Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. — *D. Th. Ibid.* Cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam.

divin Maître à souffrir et à mourir pour notre salut¹. Enfin, c'est le Saint-Esprit qui tient toujours le Cœur de Jésus ouvert à la miséricorde et nous fait trouver en ce Sauveur adorable un avocat qui intercède sans cesse pour nous².

Des sommets du surnaturel considéré dans sa cause primordiale, descendons aux merveilles du surnaturel dans l'âme humaine régénérée et sanctifiée. Que voyons-nous dans cette Jérusalem terrestre et céleste tout à la fois ? Nous voyons le Saint-Esprit et ses dons.

Une courte explication préalable ne sera pas inutile.

Dieu seul est à lui-même son principe et sa fin : Etre infini, il trouve sa perfection complète et dernière dans sa propre essence. L'homme a Dieu pour principe et pour fin : sa perfection complète et dernière consiste dans son union au principe qui lui a donné l'être. Dans l'ordre naturel, nous trouvons déjà chez l'homme une fin proportionnée à sa nature, et des moyens qui correspondent à sa nature et à sa fin. La fin de l'homme, au point de vue naturel, consiste dans la perfection de l'âme, c'est-à-dire dans l'union de l'âme à Dieu par la connaissance et l'amour naturels. Pour arriver à cette fin, l'homme a des facultés proportionnées qui correspondent aux trois vies végétative, sensitive et intellectuelle. Dans l'ordre surnaturel absolu, tel que nous l'entendons ici, la fin ne peut être que Dieu lui-même, dès lors la perfection de l'âme, élevée à l'ordre surnaturel, consistera dans la connaissance et l'amour surnaturels de Dieu, c'est-à-dire dans la vision de la divine essence, dans l'amour qui y correspond, dans la possession immédiate de Dieu. Pour arriver à cette fin, il faut que la nature et les puissances de l'homme participent de l'ordre surnaturel et divin, sans quoi il n'y aurait pas de proportion entre la fin et les moyens.

1. *Hebr.*, ix, 14. — *Per Spiritum sanctum obtulit se immaculatum Dei.*

2. *Hebr.* vii, 25. — *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.*

Un rapide exposé des dons divins va nous montrer à présent comment l'homme arrive à sa fin surnaturelle par le Saint-Esprit et ses dons.

Et d'abord, c'est la grâce sanctifiante, qualité de l'ordre divin inhérente à la substance de notre âme dont elle est la forme surnaturelle : par la grâce sanctifiante nous avons un nouvel être divin et nous devenons enfants de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ.

Avec la grâce sanctifiante qui adhère à la substance de l'âme, nous recevons toutes les habitudes infuses qui perfectionnent nos puissances : ce sont toutes les vertus infuses, théologiques et morales, avec les dons proprement dits du Saint-Esprit, vertus et dons par lesquels s'opèrent nos actes surnaturels. Si ces actes surnaturels sont produits par des vertus éminentes et plus encore sous l'influence des dons du Saint-Esprit, on les appelle *fruits* ; quand ils sont vraiment parfaits et héroïques et que, malgré ce qu'ils ont de dur pour la nature, ils sont accompagnés d'une certaine délectation spirituelle, on les désigne sous le nom de *béatitude*. (134 et 173-199).

Bien que les *grâces gratuitement données* ne soient point inséparables du cortège des habitudes infuses et qu'on puisse en jouir avec ou sans la grâce sanctifiante, nous devons les signaler ici, parce qu'elles sont données par le Saint-Esprit, parfois pour mettre plus en évidence la vie divine, en ceux qui les reçoivent mais surtout en vue du prochain. (Théol. myst. 187-194).

Avec la grâce sanctifiante et les habitudes infuses le Saint-Esprit, ou plutôt les trois personnes divines habitent en nous et s'unissent à nous, faveur insignifiante qui met le comble à la dignité du chrétien (Théol. myst. 3-6).

Mais aux habitudes surnaturelles il faut un moteur. C'est encore une manifestation de l'amour. Après avoir créé dans l'âme l'être surnaturel et les habitudes

infuses et surnaturelles qui perfectionnent nos puissances, le Saint-Esprit imprime le mouvement à toutes ces richesses de la grâce sanctifiante et de la charité. La grâce actuelle (que Dieu cependant peut accorder à ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante) met en exercice les vertus et les dons, car il n'y a point de vie sans acte. Le moteur divin achève donc son œuvre (12), jusqu'à ce que, après nous avoir conduits de clarté en clarté et de vertu en vertu, il nous rende participants du surnaturel achevé et consommé par la lumière de gloire. Alors nous arriverons à la vision et à la possession éternelles de l'essence divine¹.

Telles sont, en abrégé, les merveilles de l'amour divin, c'est-à-dire du Saint-Esprit dans les âmes. Telle est, autant qu'on peut le dire, surtout dans un simple énoncé, l'explication de l'ordre surnaturel. Jésus-Christ, Homme-Dieu, en est le fondement (10-11), c'est pourquoi la vie surnaturelle ou chrétienne est *une vie renouvelée en Jésus-Christ*. Le Saint-Esprit en est le souverain moteur et le principal agent (12-13), c'est pour cette raison que nous appelons cette vie *une vie façonnée par l'Esprit-Saint*. Ce coup d'œil rapide jeté sur l'ordre surnaturel nous montre déjà comment Dieu est le principe, le moyen et la fin de la vie chrétienne, mais les réponses suivantes, et notre travail tout entier, seront comme une démonstration de cette vérité consolante.

2. D. *Qu'est-ce que la vie intérieure ou spirituelle ?*

1. D. Th. 1. 2. q. cix, a. 9, c. : Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget : uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. — *Ibid.* ad. 1 : Donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsam non indigeamus ulterius divino auxilio ; indiget enim qualibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. — *Ibid.*, ad 2 : Operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat.

R. La vie intérieure ou spirituelle n'est pas autre chose que la vie chrétienne perfectionnée sous l'action surabondante du Saint-Esprit ; il n'y a entre ces deux vies qu'une différence de degré : la vie chrétienne est la base de la vie intérieure. Celle-ci dit quelque chose de plus, elle suppose un plus grand zèle et un plus grand travail dans la formation de Jésus-Christ en nous : c'est la vie d'une âme qui s'efforce de s'élever dans les voies du surnaturel divin par l'intelligence et par la volonté ; c'est une connaissance très parfaite et surtout un amour très intime de Dieu¹ ; en un mot, la vie intérieure est une vie d'union à Dieu, où le terre-à-terre des âmes tièdes et languissantes disparaît, où la grâce divine surabonde dans un cœur fidèle et généreux. Pour arriver à ce but, l'âme éloigne avec vigueur les obstacles, et use soigneusement des secours et des moyens qui lui sont offerts pour s'unir à Dieu et accomplir sa sainte volonté².

La vie intérieure est donc une vie de perfection et de sainteté, labeur méritoire, lutte glorieuse dont le terme est une plus grande union à Dieu ; elle a pour premier effet de donner à notre rénovation spirituelle un développement non moins solide que consolant : elle nous fait remonter, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, avec le secours du Saint-Esprit, de sa grâce et de ses dons, l'échelle mystique de la perfection que le malheur d'une première faute nous a fait descendre. Connaître et aimer Dieu, imiter Jésus-Christ, pratiquer sa loi sainte, se conformer au moins à l'esprit de ses conseils,

1. D. Th. 2. 2. q. cLxxxiv, a. 1. c. : Secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ. — *Opusc. XVIII. De perf. vitæ spir.*, c. 1 : Consistit autem principaliter spiritualis vita in charitate.

2. D. Th. in I, Cor., l. I, in med. : Dicuntur aliqui perfecti dupliciter : uno modo secundum intellectum ; alio modo secundum voluntatem... Dicuntur autem perfecti intellectu illi quorum mens elevata est super omnia carnalia et sensibilia, qui spiritualia et intelligibilia capere possunt... Perfecti autem secundum voluntatem sunt quorum voluntas super omnia temporalia elevata, soli Deo inhæret, et ejus præceptis.

acquiescer amoureusement aux manifestations de la volonté divine, tels sont les principaux actes de la vie intérieure. Celui qui s'engage dans cette voie est un ascète ; on l'appelle aussi un homme spirituel ou intérieur, c'est-à-dire renouvelé en Jésus-Christ et façonné par l'Esprit-Saint, à un degré excellent, et qui indique, du côté de Dieu, une action sanctifiante plus complète, du côté de l'âme, une fidélité et une générosité plus parfaites.

L'âme intérieure, pour tendre à un but plus élevé, n'est donc point dispensée des premiers devoirs et des premières occupations de la vie chrétienne ; ce serait faire fausse route que de négliger le principal pour s'appliquer à des choses qui sont plus ou moins de surrogation : funeste illusion où tombent assez souvent les âmes peu éclairées ou peu généreuses. Qu'on ne l'oublie point, la vie intérieure consiste essentiellement dans l'amour de Dieu et du prochain : c'est à ce centre qu'il faut tout rattacher, depuis les premiers efforts d'une âme qui entre dans la voie de la perfection jusqu'aux actes les plus sublimes de la vie unitive.

Nous n'avons donné dans cette réponse qu'un faible aperçu de ce qu'on entend par la vie intérieure. On voudra bien se rappeler que notre livre tout entier a pour but de faire connaître cette vie de perfection et d'intimité divine. Les réponses suivantes indiqueront déjà les phases et les différents degrés de cette voie lumineuse et sainte.

3. D. *Quelles sont les différentes acceptions du mot surnaturel qu'il faut avoir en vue dans l'étude des questions relatives à la vie spirituelle ?*

R. 1. — *Le surnaturel relatif.* Dans le langage courant on entend assez souvent par *surnaturel* tout ce qui est au-dessus d'une nature particulière : c'est ainsi que les anges et les démons sont des êtres *surnaturels* par rapport aux hommes.

2. — *Le surnaturel par essence* (quoad substantiam) *incrée ou créé.*

Le surnaturel incréé qui est Dieu considéré en lui-même dans sa vie intime : le mystère de la sainte Trinité ; ou dans l'union hypostatique : la personne du Verbe fait chair.

Le surnaturel créé désigne les diverses participations du surnaturel increé : participation permanente d'une opération propre à Dieu comme dans la vision intuitive de l'amour béatifique ; participation *en soi* permanente de la nature de Dieu par la grâce sanctifiante ; participation transitoire de la vertu de Dieu par la grâce actuelle.

3. — *Le surnaturel quant au mode* (quoad modum) en raison de la finalité ou de l'efficace.

Le surnaturel en raison de la finalité, tel qu'un acte naturel, propre à une vertu acquise, mais qui est surnaturellement ordonné par la charité à la fin surnaturelle.

Le surnaturel en raison de l'efficace comme le miracle considéré sous ses formes diverses, *quoad substantiam* : glorification du corps, *quoad modum* : guérison subite d'un mal guérissable avec le temps, *quoad subjectum* : résurrection non glorieuse. A ce même genre de surnaturel appartiennent les prophéties, la connaissance des secrets des cœurs, le don des langues et autres grâces semblables¹.

4. — *Le surnaturel normal* ainsi appelé parce qu'il indique le développement du surnaturel dans l'âme du juste tel qu'il doit se produire régulièrement. C'est donc le surnaturel de la grâce *gratum faciens*, de la grâce habituelle, des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit, des grâces actuelles.

5. — *Le surnaturel extraordinaire* désigne au contraire les phénomènes qui sortent du développement normal.

1. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrétienne et contemplation*, I
p 60.

de la vie spirituelle. Il se rapporte aux grâces *gratis datae* que Dieu accorde non pas nécessairement en vue de la sanctification du sujet, mais surtout pour l'utilité d'autrui et le bien général de l'Église. Quand il apparaît au cours de la vie spirituelle, il y intervient à titre exceptionnel non seulement *de fait*, mais *en soi*, car il n'a pas de place régulière et nécessaire dans le développement de la vie spirituelle.

6. — L'expression *surnaturel* dans le langage de sainte Thérèse, désigne les grâces de la contemplation infuse. « Par ces mots : dévotion, attendrissement, don des larmes et méditation, on entend des choses que nous pouvons acquérir ici-bas avec l'aide de Dieu. Je donne le nom de *surnaturel* à ce que nous ne saurions atteindre par notre industrie et nos efforts personnels¹. »

4. D. Quelles sont les phases de la vie spirituelle ?

R. La vie spirituelle, comme nous venons de le voir, comprend toute l'expansion de la vie chrétienne, depuis ses débuts les plus imparfaits jusqu'à son épanouissement le plus sublime. Cette vie est un progrès continu dont il est difficile de suivre et de fixer l'évolution à chaque période de son développement. Néanmoins on peut déterminer certaines phases qui y sont plus nettement accusées par les traits saillants qui les caractérisent.

Les phases se rapportent surtout à l'*attitude de l'âme au cours de la vie spirituelle* et se distinguent par le degré d'*activité* ou de *passivité* de l'âme, au cours de sa vie spirituelle. Au début, l'âme doit lutter pour se dégager de l'emprise du monde, de la tyrannie des passions, des tentations du démon ; son action continue péniblement pour s'exercer aux vertus fondamentales,

1. « La primera oración que sentí, a mí parecer *sobrenatural*, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso, es un recogimiento interior que se siente en el alma. » *Rel. V au P. Rod. Alvarez*, Ed. Burgos, t. II, p. 31.

se recueillir dans la prière, se livrer aux premiers exercices de la méditation, s'abandonner à l'action de la grâce et du Saint-Esprit : c'est la *vie ascétique*¹.

A cette première *phase* s'oppose une *phase* extrême où l'activité propre est, en quelque sorte, réduite à un *minimum* par suite de l'habitude du surnaturel et de la prédominance de l'*influence* du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit se constitue lui-même le directeur, le guide, le moteur de l'âme. Il se charge de rendre à l'âme sa complète liberté en achetant l'œuvre de délivrance par rapport au monde, aux passions et au démon. En raison de la docilité et de la force que l'âme acquiert sous l'influence des dons du Saint-Esprit, elle se livre avec plus d'entrain et de succès à la pratique des vertus dont les actes deviennent éminents. Les illuminations intérieures étant plus vives et plus fréquentes, l'âme se donne à l'oraison avec plus de goût, y éprouve des consolations plus grandes et jouit d'un amour de Dieu plus intime et plus stable. Il s'est opéré en elle un changement, une transformation surnaturelle qui lui donne une plus grande affinité avec Dieu et permet son union plus intime avec Lui. C'est la *vie mystique*² ; le Saint-Esprit gouverne et meurt l'âme bien plus qu'elle ne se gouverne et se meut elle-même.

Ces deux *phases*, sont les deux étapes les plus importantes et les mieux caractérisées de la vie spirituelle ; elles en indiquent les *points extrêmes* ; elles ne se succèdent pas ordinairement d'une façon brusque et rigou-

1. « Cette notion répond parfaitement au sens courant et à l'étymologie du mot... Le terme *ascète*, comme son origine grecque l'indique, signifie l'exercice des vertus. Parmi les premiers chrétiens, on appelait *ascètes* ceux qui se livraient à la pratique de la mortification, des exercices de piété et des autres vertus chrétiennes. — L'ascétisme est donc cette partie de la théologie qui dirige les âmes dans la lutte contre le péché et dans le progrès de la vertu. » GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrét. et contempl.* I, p. 4.

2. « La théologie mystique comme son nom le montre, traite des choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu, des phénomènes transitoires qui accompagnent certains degrés de l'union, comme l'extase, enfin des grâces proprement extraordinaires comme les visions et révélations privées. » GARRIGOU-LAGRANGE, *loc. cit.*

reuse de telle sorte qu'aucune des manifestations de la *vie mystique* n'apparaisse au cours de la *vie ascétique* et que la *vie mystique* exclue tous les caractères de la *vie ascétique*. Comme nous le dirons bientôt¹, il y a entre ces deux phases extrêmes, une phase intermédiaire, parfois très prolongée, au cours de laquelle s'accuse le progrès d'une âme qui, ayant passé les premières étapes de la vie spirituelle, se dispose à franchir le seuil de la vie mystique : c'est la *phase de transition*.

De toutes façons, les principes qui dirigent le mouvement de la vie spirituelle dans son évolution complète s'harmonisent avec art pour maintenir l'unité la plus parfaite de la vie spirituelle dans la plus admirable variété de ses manifestations. Ces principes sont les principes même de la théologie, dont la portée atteint tout le développement du surnaturel dans l'âme.

« En effet, remarque le P. Garrigou-Lagrange, la science sacrée procède de la révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, conservée et expliquée par le Magistère de l'Église; elle ordonne toutes les vérités révélées et leurs conséquences en un corps doctrinal unique, où les préceptes et conseils apparaissent fondés sur le mystère surnaturel de la vie divine, dont la grâce est une participation. Finalement elle montre comment, par la pratique des vertus et la docilité au Saint-Esprit, l'âme arrive non plus seulement à croire les mystères révélés, mais à les goûter, à saisir le sens profond de la parole de Dieu, source de toute connaissance surnaturelle, à vivre dans une union pour ainsi dire continuelle avec la Sainte-Trinité qui habite en nous. La *mystique doctrinale* apparaît bien ainsi comme le couronnement dernier de toute la science théologique acquise, et elle peut diriger les âmes dans les voies de la *mystique expérimentale*. Cette dernière est une connaissance aimante et savoureuse, toute surnaturelle, infuse, que seul le

1. Cf. n° 7.

Saint-Esprit, par son action, peut nous donner comme le prélude de la vision béatifique¹. »

5. D. *Quels sont les degrés de la vie spirituelle ?*

R. [La distinction des *degrés* de la vie spirituelle, au lieu de se rapporter surtout à l'activité déployée pour éviter le péché, pratiquer la vertu et s'adonner à l'oraison comme nous venons de le dire relativement aux *phases* ou changements dans l'attitude de l'âme au cours de la vie spirituelle, vise plus particulièrement les *résultats obtenus*, d'abord par le travail plus conscient de l'âme, puis par la prédominance de l'action de la grâce et du Saint-Esprit. Cette distinction donne lieu à la division classique de la vie spirituelle en vies (ou voies) *purgative*, *illuminative* et *unitive*²].

Cette division universellement reçue parmi les docteurs est fondée sur la nature même de la vie spirituelle.

En effet, toute vie dans l'homme a un commencement, un progrès et un terme³. Saint Thomas explique les trois degrés de la vie intérieure, par l'exemple de la vie humaine et compare l'accroissement spirituel au développement corporel de l'homme. La vie humaine est divisée en plusieurs parties, et notamment en trois époques distinctes, déterminées par les actions et par les goûts auxquels on arrive en grandissant. La première période comprend tout le temps qui s'écoule avant l'âge de raison ; avec la jeunesse commence la seconde ; enfin arrive la troisième où le corps est déjà formé et

1. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, p. 3.

2. Après la distinction que nous avons cru devoir établir entre les *phases* et les *degrés* de la vie spirituelle, nous rendons la parole au P. Meynard. On retrouvera dans son exposé des *degrés* de la vie spirituelle, quelques-uns des caractères que nous avons signalés dans les *phases*. Ces divisions ne sont pas tellement absolues que l'on puisse leur attribuer des éléments toujours nettement distincts les uns des autres.

3. D. Th. 2. 2, q. xxiv, a. 9, ad. 1. : Omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine.

qui dure jusqu'à son parfait développement. C'est ainsi qu'on distingue trois degrés dans la vie intérieure, en raison des résultats que l'âme acquiert dans la voie de la perfection¹. Les différents âges de la vie humaine sont caractérisés par des qualités et par des effets qui leur sont propres ; il en est de même des trois degrés de la vie intérieure². Rien n'est donc plus fondé que cette division de la vie intérieure en trois degrés spirituels distincts : contredire sur ce point l'enseignement commun des docteurs, serait une entreprise pleine d'orgueil, téméraire et pernicieuse³.

Cependant il ne faudrait pas voir dans cette division quelque chose de trop absolu ni de trop exclusif. Ces trois degrés ont de nombreux points de contact, de telle sorte qu'il n'est pas rare de trouver certains actes de la vie illuminative et même purgative dans l'exercice de la vie unitive, et réciproquement. C'est la note

1. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 9, c. : Dicendum quod augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento ; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum ; sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis ; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti ; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare ; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi *gradus charitatis* distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent : et hoc pertinet ad *incipientes*... Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat : et hoc studium pertinet ad *proficientes*... Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad *perfectos*...

2. D. Th. in 3, dist. 29, a. 1, quæst. 1 : Sicut in augmento corporali distinguuntur diversæ ætates secundum diversos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat : ita etiam in augmento spirituali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos *notabiles effectus* quos in habente caritatem caritas relinquit.

3. XXVI Prop. damnata (Mich. Molinos) ab Innoc. XI, 20 nov. 1687 : Tres illæ viæ purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica : cum non sit, nisi unica viæ, scilicet viæ interna.

dominante qui caractérise chacune de ces vies : il faut reconnaître qu'elles empiètent assez souvent l'une sur l'autre, et qu'il est même impossible qu'il en soit autrement. Ceux qui commencent ne peuvent se purifier du péché, de leurs vices et de leurs passions déréglées, sans la lumière de la vraie sagesse et sans le secours de la divine charité ; ceux qui avancent ne peuvent faire de progrès solides sans être déjà quelque peu transformés par l'amour ; enfin, quelle que soit notre union à Dieu, nous avons toujours besoin de surveiller attentivement nos passions et de nous appliquer à la pratique des vertus¹.

Voyons maintenant en quoi consiste chacun de ces degrés.

1^o *La vie purgative.*

La vie purgative consiste principalement à se purifier de ses péchés et à en détruire les causes, en extirpant les vices et les mauvaises habitudes jusque dans leurs sources et leurs principes par la pénitence, la prière et la mortification tant intérieure qu'extérieure².

1. Dion. Cart. *De fonte lucis*, a. 12. Prædictarum trium viarum una aliam secundum etc... aliquem gradum comprehendit atque includit : quoniam via unitiva purgativam illuminativamque præsupponit, nec sine illuminatione contingit Deo uniri, amore perfici, aut charitate affici. Conformiter via illuminativa unitivam quodammodo comprehendit, quoniam divinorum cognitio nec contemplatio nec illuminatio proprie nuncupatur, nisi dilectionis affectu formetur ac perficiatur. Sic et via purgativa aliquid habet admixtum de via illuminativa et perfectiva, quoniam sine veræ sapientiæ directione, caritate et gratia, nemo purgatur a culpa, nec passiones reformat.

2. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 9, c. : Primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent ; et hoc pertinet ad *incipientes*, in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda ne corrumpatur. — In 3, dist. 29, a. 1, quæst. 1 : Primus ergo effectus charitatis est ut homo a peccato discedat : et ideo mens charitatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis præteritis emundetur, et a futuris præcaveat, et quantum ad hunc effectum dicitur charitas *incipiens*.

Dion. Cart. *De contempl.* l. I, a. 18 : Via purgativa est conatus seu studium animæ, quo tanquam per iter et medium quoddam tendit ad cordis emendationem a passionibus, ignorantibus, erroribus et peccatis, vacando pœnitentiæ actibus corpus quoque subjiciendo spiritui. sensitivam partem rationi. — Cf. Dion. Cart. *De fonte lucis*. a. 3.

Cependant, ceux qui commencent ne sont pas tellement occupés à résister aux passions insoumises et à se purifier de leurs péchés qu'ils ne travaillent aussi à élever l'édifice de leur perfection : à l'exemple du peuple de Dieu, en même temps qu'ils luttent contre l'ennemi, ils reconstruisent Jérusalem¹. C'est pourquoi la lecture et la méditation sont aussi les exercices propres à la vie purgative. En effet, il faut connaître pour désirer, il faut voir pour marcher, il faut se mettre à l'œuvre pour apprendre. Le serviteur travaille beaucoup pour gagner peu, travaillons aussi, puisque nous sommes les serviteurs d'un bon Maître et qu'une grande récompense nous attend. Demandons à Dieu et aux hommes de Dieu. A Dieu, dans nos prières. Que faut-il faire, dit Boèce, pour mériter de trouver le souverain Bien ? Il faut invoquer le Père de toutes choses, sans lequel nous ne pouvons rien. Il faut ensuite demander aux hommes de Dieu de nous conduire. « Entendez ceux qui m'écoutent, dit Isaïe (Lv, 2), et mangez ce qui est bon². » Etre éclairé et fortifié par la prière et par la parole de vérité, c'est donc un des principaux caractères de la vie purgative³.

La pratique des vertus est aussi nécessaire à ceux qui

1. D. Th. *Ibid.*, ad 2 : Dicendum quod illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistent peccatis, quorum impugnacione inquietantur... ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur Esdra, lib. 2, c. iv, de ædificatoribus Hierusalem.

2. De. Th. *Opusc.* LXI. *De dilectione Dei et proximi*, c. 11 : Audire autem est incipientium... Incipiens, vis audire ut concupiscas, videre ut movearis, quærere ut audias : quærît enim famulus pro potu frigido, quære igitur et tu : interroga a Deo et Dei hominibus. A Deo in oratione. Boetius : Quidnam agendum censes, ut illius boni summi sedem invenire mereamur ? Invocandum, inquit, omnium rerum Patrem, sine quo nullum rite fundatur principium. Ab hominibus in sermone, hinc sequitur motus. *Isai*, l. V, « Audite audientes me, et comedite bonum. »

3. [Nous traitons de la prière et de la méditation au troisième livre de la première partie de notre travail : *Du progrès de l'âme*. Ces exercices de la vie intérieure se rapportent, en effet, aussi bien à la vie illuminative qu'à la vie purgative. Nous y trouvons de plus l'avantage de grouper tout ce qui concerne l'oraison.]

commencent. En effet, toutes les vertus commandées par la loi divine ont pour but, ou de purifier le cœur du désordre des passions, ou de rendre la conscience droite ou de conserver la pureté de la foi¹. Or, si nous ne nous exerçons pas à faire ces trois choses, nous ne sommes pas encore entrés dans la voie purgative, préliminaire de toute perfection.

2^o *La vie illuminative.*

La vie illuminative consiste principalement à s'affermir et à avancer dans la vertu. L'âme, purifiée de ses péchés et de ses mauvaises inclinations, travaille efficacement au développement de la divine charité. C'est la voie du progrès, loi générale, il est vrai, dans la vie spirituelle, mais plus particulièrement propre à la croissance pleine de jeunesse et de fécondité de la vie illuminative². Une grande lumière se fait dans l'âme et la contemplation commence. D'après saint Jean de la Croix, « on appelle commençants, tous ceux qui s'exercent encore (*exclusivement*) à la méditation » Dieu les introduit dans la voie du progrès, lorsqu'il les élève à la contemplation³. » La méditation n'est certainement pas exclue de la vie illuminative ni même de la vie unitive ; néanmoins, saint Jean de la

1. D. Th. 2. 2. q. LXIV, a. 1, c. : Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, vel saltem ad habendam bonam conscientiam... vel ad habendam rectam fidem.

2. D. Th. 2. 2. q. XXIV, a. 9, c. : Secundum autem studium... ut homines principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad *proficientes*, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. — In 3, dist. 29, q. 1, a. 1, quæst. 1 : Secundum effectum est ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiscendum se extendat ; et quantum ad hunc effectum dicitur charitas *proficiens* ; non quin in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu principalis cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat... Status autem medius duo habet : unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus charitas incipiens sollicita est ; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in tertium statum, semper magis ac magis bona quasi sibi comparando.

3. *La nuit obscure*, l. I, c. 1.

Croix, d'accord en cela avec saint Thomas, Denys-le-Chartreux et les grands auteurs mystiques, ne se trompe pas quand il voit dans la vie illuminative un commencement de contemplation. Le propre de ceux qui progressent, c'est de voir. Il est écrit (Ps. xlv) : « Reposez-vous et voyez. » Renonçons donc dans la mesure où le temps et les circonstances le permettent aux affaires de ce monde. Reposons-nous afin de voir. Celui qui avance dans la perfection passe de l'ouïe à la vue, et dit avec le Psalmiste (Ps., xlvii) : « Comme nous avons entendu, ainsi nous avons vu¹. »

Mais la vie illuminative n'est pas un état purement contemplatif, c'est aussi une phase de progrès au point de vue des vertus : celles-ci apportent avec elle une grande lumière et deviennent la véritable nourriture de nos âmes. Ceux qui avancent dans la vie intérieure sont donc appelés à pratiquer généreusement les vertus

1. D. Th. *Opusc.* LXI (ed. rom.), c. II : Videre proficientium... Ps. xlv. *Vacate et videte*, ut vaces, negotia postpone... Vaca ergo ut videas... Homo igitur post inceptionem proficiens, ab auditu ad visum transiens, dicit cum Propheta, Ps. xlvii : *Sicut audivimus, sic vidimus*. — Dionysius cartus. *De contempl.*, l. I, a. 18 : Via illuminativa est occupatio, conatus seu studium mentis nostræ in contemplatione divinorum, in speculatione spiritualium, supernaturalium, cœlestiumque bonorum, in susceptione sapientiæ, radiosæ, supernaturalis, creatæ, infusæ, cujus luce mens clarificata, intuetur divina. — Dion. cart. *De fonte lucis*, a. 8. Via illuminativa est studium seu occupatio mentis circa contemplanda sublimia Dei, præsertim in contemplatione superbeatissimæ Trinitatis, ac simplicissimæ, et superpulcherrimæ Deitatis, deinde in speculatione bonorum cœlestium et supernaturalium veritatis fidei christianæ ac supernaturalium rerum. Cum etenim in clara et immediata per speciem horum contemplatione tota consistat nostra felicitas, profectus noster hic est, ut contemplationi illi tam beatificæ ac perfectæ nunc quotidie propinquemus, proficiendo in fidei illustratione, in bono sapientiæ, in summæ et increatæ veritatis ac divinorum cognitione. Denique cum Deus (cujus opulentia ac munificentia nullus est finis) sit essentialiter sapientia infinita et lux supersplendidissima prorsus incircumscripita, cum videt animam modo præacta purgatam, humilitate, patientia, mansuetudine, castitate, justitia, cæteris quoque virtutibus moralibus informatam, veritatisque avidam et fonti sapientiæ inhiantem, ac desuper illustrari affectantem, mox vultum suum super eam illuminat, sapientiæ radio eam clarificat, seipsum ei præ solito clarius, gratiosiusque ostendens, atque incerta et occulta sapientiæ suæ propalans.

chrétiennes ; à l'exemple du divin Maître, leur nourriture est de faire en toutes choses la volonté du Père céleste : leur principale occupation, on ne saurait trop le répéter, est d'avancer dans la vertu¹.

3^o *La vie unitive.*

La vie unitive a pour but principal de s'attacher à Dieu et d'en jouir. Quelque parfaite que soit la charité sur la terre, elle peut toujours être augmentée ; aussi les âmes vraiment intérieures s'appliquent-elles sans cesse à faire des progrès dans la vertu. Toutefois, il est vrai de dire que ce qui les préoccupe le plus, c'est d'être unies à Dieu².

Dans cet état bienheureux, l'âme déjà purifiée par la pratique des vertus solides et par les épreuves, entre en communication plus intime avec Dieu ; ses oraisons sont très sublimes, on y découvre le goût et la saveur de l'union divine. Quant aux vertus, elles sont beaucoup plus parfaites, et il n'est pas rare d'en signaler de vraiment héroïques³. Le propre de ceux qui sont parfaits, c'est de goûter les choses divines. Il y a dans ce goût tout céleste, nourriture spirituelle des âmes, trois choses admirables : la faim, la manducation de l'aliment divin, et la jouissance de ce bien infini. L

1. D. Th. (vel B. Alb. Mag.) opusc. LVIII, c. XIX : *Proficientes manducant ratione bonæ conversationis. JOAN., IV, Ego cibum habeo manducare quem vos nescitis ; meus cibus est, etc.* — 2. 2. q. XXIV, a. 9, ad 3 : *Studium (perfectorum) circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc querant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.*

2. D. Th. 2. 2. q. XXIV, a. 9, c. : *Tertium autem studium est ut homo a Deo hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo.* — In 3. dist. 2. q. 1, a. 1, quæst. 1 : *Tertius effectus est ut homo jam ad ipsa bona quæ connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa, et in eis quiescat et delectetur : et hoc ad perfectam charitatem pertinet.*

3. D. Th. in 3, dist. 29, q. 1, a. 1, quæst. 1 : *Perfecta charitas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam securus conquiescit ; et secundum hoc dicitur perfecta ; alius secundum quod a quâlibet difficilia manum mittit ; et secundum hoc dicitur perfectissima.*

faim spirituelle est très vive dans l'état d'union, car il est écrit (*Ecclés.*, XXIII) : « Ceux qui me mangent » auront encore faim. » La satiété dans les biens surnaturels engendre la faim, parce que plus on les savoure, plus on les connaît et plus on les aime. La manducation spirituelle est aussi complète que possible dans l'union divine : l'âme contemple attentivement le divin Modèle pour se juger, elle s'efforce de marcher sur les traces des Saints, et s'applique à profiter des immenses bienfaits qui découlent du mystère de l'Incarnation. Enfin, une délectation spirituelle d'un ordre très élevé remplit l'âme d'une ineffable douceur, avant-goût du bonheur du ciel¹.

6. D. *Quels sont les rapports entre les phases et les degrés de la vie spirituelle ?*

R. *La vie ascétique* est la vie de combat qui répond aux premiers degrés de la vie spirituelle dans *la voie purgative* ; elle est bien favorisée parfois de certains avantages de la *vie illuminative* ; mais il est très rare

1. D. Th. Opusc. LXI (ed. rom.). c. II : Gustare perfectorum. — Opusc. LVIII, c. XIX : Perfecti manducant spiritualiter... at in hac manducatione tria erunt, quæ in commensatione corporali consistunt, scilicet appetitus, masticatio et delectatio... Primo debemus spiritualiter esurire, Christum ardentur desiderando... *Ecclés.*, XXIII. *Qui edunt me adhuc esurient*, etc. Gregorius : « In spiritualibus deliciis saturitas appetitum parit, quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur quod avidius ametur... » Secundo, debemus spiritualiter manducare totum Christum, scilicet membra et caput, id est, nosmetipsos et sanctos, et Salvatorem mundi districta discussione cogitare, nosmetipsos dijudicando, sanctorum vitam ad imitandum pertractando, incarnationis Christi beneficia devota mente ruminando... Tertio, debemus in spirituali manducatione delectari interna dulcedine... hæc dulcedo spiritualis est quædam prægustatio gaudii cælestis. — Dionysius Cart. *De Contempl.* l. I, a. 18 : Cum fuerit anima... in sensitivo appetitu reformata, atque in intellectu decorata, jam apta est tertiam ingredi viam, quæ perfectiva seu unitiva vocatur, consistens in hoc, ut mens in contemplatione divinorum amore vehementer succendatur, tota æstuans, ignita atque flammigera efficiatur, utpote in immenso illo divinitatis igne per cuiusdam illapsum scintillæ incensa, sicque cuncta creata transcendens ac deserens, seipsam quoque et omnia obliviscens, sincere, integre, liberrime fertur, resolvitur, liquetur, transformatur, et absorbetur in Deum per æstuantissimam fervidæ charitatis affectionem ad eum.

qu'elle connaisse les jouissances de la *vie unitive*. Cependant, à titre *exceptionnel*, et pour encourager les débutants, Dieu donne comme un avant-goût de ces faveurs spirituelles aux âmes généreuses qui répondent fidèlement à son appel.

La vie mystique, en raison de la prédominance des dons et l'action plus efficace du Saint-Esprit, assure le plein épanouissement de la *vie illuminative* et permet à l'âme de jouir d'une plus grande intimité avec Dieu dans la *vie unitive*. Ce n'est pas, sans doute, que l'âme soit à l'abri des épreuves spirituelles, tout au contraire c'est même à ce moment qu'elle est soumise aux purifications passives qui lui sont si dures ; mais elle en sort plus apte à jouir des bienfaits supérieurs de la contemplation infuse.

7. D. Y a-t-il lieu de distinguer divers aspects dans l'attitude de l'âme au cours de la vie spirituelle ?

R. Oui. Ces aspects répondent aux phases d'*activité* ou de *passivité* dont l'âme peut avoir plus ou moins conscience sous l'influence surnaturelle de la grâce et du Saint-Esprit.

En effet, parfois l'âme se rend très bien compte de l'activité qu'elle développe et des efforts qu'elle fait pour pratiquer la vertu, fixer son attention à la prière, se recueillir dans la méditation... etc. Dans d'autres circonstances il lui semble qu'elle est comme poussée par une force surnaturelle qui lui rend facile et agréable la pratique des vertus et qui exerce sur elle une action à la fois puissante et bienfaisante. L'âme est délicieusement subjuguée dans un recueillement très doux où son attention, sa dévotion, son amour n'ont aucune peine à se soutenir.

Sans doute, cette activité est accompagnée de la grâce et cette passivité ne suppose nullement une inaction absolue de toutes les facultés de l'âme. Mais il y a, suivant le cas, une telle prédominance de l'une ou de

l'autre de ces deux attitudes que l'une *paraît* exclure l'autre¹. De là, cet aspect plus ou moins caractérisé d'*activité* ou de *passivité* qu'il faut noter pour déterminer le progrès spirituel d'une âme.

De plus, en raison de l'*activité* que l'âme déploie, il lui semble qu'elle se doive à elle-même les résultats obtenus. Au contraire, la douce *passivité* dont elle a conscience, en d'autres circonstances, lui laisse l'impression très nette qu'elle a été favorisée des prévenances délicates du Saint-Esprit sans aucun effort, ni mérite de sa part. Il y a donc lieu de distinguer : 1^o *les résultats acquis* par le travail de l'âme qui a correspondu à l'action de la grâce ; 2^o *les faveurs infuses* dont l'âme a été privilégiée souvent sans s'y être préparée — au moins immédiatement — quelquefois même au moment où elle y songeait le moins.

Ces deux genres de dispositions peuvent se vérifier au cours d'une même période de la vie spirituelle, de telle sorte cependant que l'une d'elles soit plus habituelle alors que l'autre n'est que passagère. Mais au point de vue de l'analyse d'une âme et de son avancement surnaturel, il importe de les considérer dans leur évolution progressive en tant qu'elles indiquent les diverses étapes que l'âme a parcourues. On peut alors se rendre compte que, d'une façon générale, *l'activité de l'âme* s'atténue insensiblement à mesure que *l'activité du Saint-Esprit* s'accroît davantage. Il y a ainsi une période intermédiaire entre l'*activité* pleinement consciente et la *passivité* relativement complète. C'est la phase de transition au cours de laquelle l'âme évolue des exercices propres à la vie ascétique à ceux qui caractérisent la vie mystique. C'est donc une troisième période qui n'est point aussi nettement accusée que les deux autres :

1. Cette exclusion est loin d'être absolue, elle est plus apparente que réelle. Alors même que l'âme est mue par le Saint-Esprit, elle s'aide aussi pour seconder cette divine motion, tout comme le batelier, dont la barque est poussée par une brise favorable, rame dans le sens du vent.

c'est pour l'âme, la période de l'*activité décroissante* tendant vers zéro, sans y arriver cependant, et, pour le Saint-Esprit, la période de l'*activité croissante*, tendant à exercer sur l'âme une main-mise toujours plus complète pour la réduire à une *passivité* presque absolue¹.

Ces trois aspects dans les manifestations du surnaturel, au cours de la vie spirituelle, ressortent très bien de l'exposé qu'en fait sainte Thérèse dans le « Château intérieur de l'âme. »

1^o Parmi les consolations spirituelles, sainte Thérèse distingue d'abord les *contentements* des *goûts*. Elle remarque que ces *contentements* peuvent se considérer comme des *acquisitions personnelles* en raison des prières et des efforts qui les ont précédés. Ils proviennent, dit-elle, *de notre naturel* sans préjudice du secours ordinaire de la grâce, nécessaire à tout acte surnaturel². C'est la phase ascétique.

2^o Or, précédemment, sainte Thérèse avait observé que, pendant la pénible activité des *troisièmes Demeures*, Notre-Seigneur ne laissait pas de *payer l'âme* pour ses généreux efforts, non seulement comme un *juste débiteur* mais en *Père miséricordieux* qui donne à ses enfants bien plus qu'ils ne méritent. Ce paiement ne consiste pas seulement dans les *contentements* spirituels, mais en des *goûts divins* qu'il accorde, *quoique rarement*. Car ce sont là des privilèges réservés aux âmes plus parfaites, arrivées aux *qualrièmes Demeures*³. Voilà donc

1. Cette passivité s'entend par rapport à l'action du Saint-Esprit, mais elle comporte toujours, par ailleurs, de la part de l'âme, l'activité requise à l'acte méritoire.

2. « Los *contentos* me parece a mi se pueden llamar los que nosotros *adquirimos* con nuestra meditacion y peticion a Nuestro Senor, que *procede de nuestro natural*, aunque enfin ayuda para ello Dios, que hase de entender en cuanto dijere que no podemos nada sin El : mas *nacen de la misma obra virtuosa* que hacemos, y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado. » IV. D. c. I.

3. « En estos no deja et Snor de pagar como *justo* y an como *misericordioso*, que siempre da *mucho mas que merecemos*, con darnos contentos hart mayores que los podemos tener en los que dan los regalos y destraimiento

bien la période de transition, période de labeurs spirituels en pleine vie ascétique, mais favorisée exceptionnellement de quelques *goûts divins* propres à la vie mystique : délices supérieures de la contemplation infuse, de la quiétude tout au moins¹.

3^o Enfin vient la période des grâces infuses caractéristiques de la pleine vie mystique. Du fait de ces *goûts divins*, l'âme trouve Dieu, non point par l'imagination et le raisonnement, mais à l'aide d'une lumière surnaturelle plus vive que celle de la foi ordinaire et que Dieu fait briller en elle par l'influence des dons supérieurs du Saint-Esprit, car elle acquiert des connaissances qu'elle n'aurait jamais obtenues malgré toute sa bonne volonté et le travail de ses facultés².

Sainte Thérèse tire cette conclusion que l'âme *débute* par les *contentos* dans la période de l'effort pour arriver aux *gustos* dans la jouissance spirituelle de Dieu³. Elle conseille aux âmes soucieuses de leur perfection, de solliciter les faveurs surnaturelles comme le feraient de pauvres mendiants en présence d'un empereur

de la vida. Mas no pienso que da muchos gustos, si no es alguna vez para convidarnos con ver lo que pasa en las demas moradas porque se dispongan a entrar en ellas. » III, D., c. II.

1. « Los que llamo gustos de Dios, que en otra parte lo he nombrado oracion de quietud. IV, D., c. II. Remarquons cependant que les faveurs exceptionnelles de la période de transition, si multipliées soient-elles, ne constituent pas un *état* à proprement parler et c'est pourquoi, il est constant de diviser la *vie spirituelle* simplement en *vie ascétique* et *vie mystique*.

2. « Para buscar a Dios en lo interior... es gran ayuda cuando Dios hace esta merced. Y no penseis que es por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí... Mas lo que yo digo es en diferente manera ; y que algunas veces antes que se comience a pensar en Dios... *sientese notablemente un encogimiento suave à lo interior, como verá quien pase por ello.* » IV., D. c. III. « Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manero, y dá una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar abortio, y. entonces, sin saber como, queda muy mejor ensenado, que con todas nuestras diligencias para hecharle mas a perder. » Ib.

3. « Pareceme a mí que ansi como estos *contentos* son *naturales* ... *comienzan* de nuestro natural mesmo y *acaban* en Dios. » IV, D. c. I.

puissant et riche, en baissant humblement les yeux mais avec confiance jusqu'à ce que leur demande soit exaucée¹.

8. D. *Que faut-il entendre par les phénomènes mystiques ?*

R. Le P. Lamballe observe que « ce mot a été cause de bien des confusions. On ne le comprend, dit-il, que par son histoire. Autrefois on appelait théologie, la connaissance, ou mieux, le sentiment en quelque sorte expérimental que l'on obtenait de Dieu par la piété et l'amour : « Appliquons-nous, disait saint Ephrem, à la vie spirituelle, afin que les œuvres s'ajoutant aux œuvres, nous devenions des hommes parfaits. Alors seulement nous serons aptes à la *théologie*. » (*De virtute*, chap. x.) La théologie s'appelait aussi contemplation : « Le plus souvent notre esprit répugne à la prière (vocale) qui le resserre et le tient à l'étroit, mais il se porte volontiers à la *théologie* parce que la contemplation des choses divines le dilate et le met à l'aise. » (Saint DIADOQUE : *De perfect. spirit.*, ch. LXVIII.) Bientôt pour distinguer cette théologie expérimentale de la théologie spéculative, on y ajouta le mot *mystique*. Denys le mystique écrit sa théologie mystique où on lit au début d'un texte commenté par tout le Moyen Age : « Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche *aux contemplations mystiques*. » (*Théol. myst.*, l. III.) Le mot a conservé longtemps ce sens : c'est ainsi que l'entendent encore sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Bossuet, un des premiers, l'a appliqué exclusivement à des états absolument passifs où on serait dans l'impossibilité absolue de raisonner. Depuis, et maintenant surtout, on ne sait plus bien ce que ce mot veut dire.

1. « En esta obra de espiritu, quien menos piensa y quiere hacer hace más ; lo que habemos de hacer, es pedir como pobres necesitados delante de » un grande y rico emperador, y luego bajar los ojos, y esperar con humildad. IV, D. c. iv.

Aussi, pour savoir ce qu'est la mystique, il ne suffit pas d'analyser ce mot¹. » Il faut évidemment s'inspirer de la chose qu'il représente suivant l'usage consacré.

Or, d'après ce que nous avons dit précédemment, cette expression se rapporte aux actes et aux états de la vie spirituelle où la passivité de l'âme est particulièrement accusée.

Dans ce sens, d'après le P. Poulain, « les phénomènes mystiques sont les actes et les états que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela, même faiblement, même un instant. Donc, la ferveur, l'amour divin ne sont pas nécessairement de l'état mystique... car nous pouvons tous, quand nous le voulons, nous procurer faiblement et un instant un sentiment d'amour de Dieu, c'est-à-dire de dévotion² ».

Cette appellation convient surtout aux phénomènes qui sont le résultat d'une parfaite docilité de l'âme aux illuminations et aux motions du Saint-Esprit, en raison de la prédominance des dons qui lui permettent d'agir comme d'une façon divine pour accomplir des actes éminents et héroïques de vertu, et s'élever dans les hauteurs de la contemplation infuse.

9. D. *Y a-t-il lieu d'admettre des sens spirituels qui permettent d'accomplir les actes de la vie mystique et en quoi consistent-ils ?*

R. Pour nous faire comprendre le degré d'intimité auquel Dieu admet l'âme fidèle, la Sainte Écriture et les grands mystiques se servent d'expressions qui semblent indiquer l'existence des sens surnaturels. Ces sens permettraient à l'âme de mieux comprendre les avances divines et de leur répondre avec plus d'amour.

Nous lisons en effet, dans saint Paul : « Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'esprit

1. *La Contemplation*, ch. 1, § 1. Note.

2. *Des Grâces d'oraison*, ch. 1, 1 et 7.

qui vient de Dieu afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en *parlons*, non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit, en *exprimant* les choses spirituelles par un *langage spirituel* : *spiritualibus spiritualia comparantes*¹. »

Précisant encore davantage sa pensée, l'Apôtre dit aux Éphésiens : « qu'il ne cesse de rendre grâce à Dieu pour eux... afin... qu'Il leur donne un esprit de sagesse qui leur révèle sa connaissance et qu'Il éclaire les *yeux* de leur cœur² » et aux Romains : « Ceux qui vivent selon l'Esprit, *sentent* et *savourent* les choses de l'Esprit³. »

Ainsi l'homme spirituel a un langage spirituel, il entend, il voit, il sent, il savoure les choses surnaturelles.

Par ailleurs, les serviteurs et servantes de Dieu qui ont été favorisés d'une grande intimité avec Lui s'expriment de la même façon :

Dans le livre de ses visions, la B. Angèle de Foligno affirme « qu'elle *voyait* et qu'elle *sentait* le Christ étreindre son âme avec ce même bras qui avait été cloué en croix ».

« O Jésus ! s'écriait Gemma Galgani, alors qu'elle était en extase, je vous sens, je sens couler dans mes veines votre propre sang. »

Saint Jean de la Croix, parlant de l'action de Dieu dans les ravissements, la compare *au murmure des zéphyrs* ; il dit : « une très sublime et très délicieuse connaissance de Dieu et de ses perfections éclaire l'entendement par suite de *touches délicates* que ces mêmes perfections font *sentir* à la substance de l'âme par le moyen de ses puissances⁴ ».

Sainte Thérèse, dans la description qu'elle fait de la visite des fiançailles spirituelles, parle de la sorte : « Dieu

1. *I Cor.*, II, 12-13.

2. *Eph.*, II, 17-18.

3. *Rom.*, VIII, 5.

4. *Cant. Str.*, 14.

veut que, sans que l'âme sache comment, elle sorte de cette visite en portant en elle le sceau divin¹ ».

Enfin les Docteurs se servent d'expressions semblables :

Saint Thomas, dans son commentaire du Ps. xxxiii, nous dit que « dans les choses corporelles, *on voit puis on goûte* ; mais dans les choses spirituelles, il faut *goûter* avant de *voir*. Nul ne connaît s'il ne goûte. Pour ce motif, il est dit d'abord : *goûtez* ; et ensuite : *voyez* : *Gustate et videte*. »

Le vénérable Barthélemy des Martyrs. O. P., écrit également : « Ceux qui aiment Dieu de tout leur cœur *touchent, savourent et sentent* Dieu, grâce à un tact, à un goût et à un odorat spirituels dont ils sont favorisés². »

Par ces sens spirituels, dit encore le bienheureux Albert le Grand, l'âme perçoit les choses spirituelles qu'il lui est permis de contempler dans la beauté de son Époux. Elle perçoit, dans les harmonies de sa splendeur, des sons extrêmement suaves. Les délices de l'Incarnation du Verbe lui procurent une *saveur* exquise. Elle *respire* un parfum enivrant dans la sagesse infinie qui s'exhale du Verbe et de son rayonnement. Elle éprouve une douceur incomparable au *toucher* mystérieux de ce Verbe qui se fait sentir en elle. Elle est remplie de la plus ardente charité par la présence de ce Verbe incarné qui se plaît ainsi dans la compagnie des hommes et se livre à leurs *embrassements* et à leurs pieux *baisers*³.

Tel est le langage de la Sainte Écriture, des serviteurs de Dieu et des Docteurs de l'Église. Il y a donc lieu de retenir les expressions qui désignent certains *sens spirituels ou surnaturels*.

Mais que faut-il entendre par ces sens ?

D'abord, il est certain qu'il ne s'agit aucunement de sens matériels d'un ordre supérieur qui permettraient

1. V. D, ch. II.

2. « Amantes Deum spirituali quodam tactu, gustu, olfactu, tangunt, gustant, olfaciunt Deum. » *Myst. doct.* I. III, 3.

3. *Comp. theol.*, I. V, c. LVI.

à l'âme de se représenter les conversations divines et les touchers mystérieux comme l'imagination rappelle les sons et les impressions sensibles. Le P. Poulain remarque fort justement que « ce ne serait pas là un moyen d'entrer réellement en rapport avec les purs esprits, mais tout au plus avec des objets corporels, tels que les symboles qui représenteraient ces esprits ; il s'agit d'une imitation purement intellectuelle¹ ».

Mais, s'il ne peut être question que de sens spirituels, ces sens sont-ils de véritables facultés qui permettraient à l'âme d'entrer en relation avec Dieu et les anges, comme le font entre eux ces esprits célestes ; ou sont-ils de simples aptitudes surnaturelles suscitées dans l'âme par l'influence des dons du Saint-Esprit et qui lui donneraient des impressions analogues à celles qui proviennent de la perception des sens ; ou enfin ces expressions sont-elles purement métaphoriques, ne répondant à aucune réalité distincte des phénomènes propres à la vie mystique.

A ce sujet, il y a la plus grande variété d'opinions : Le P. Poulain admet que ces sens spirituels sont de véritables facultés qui permettent à l'âme contemplative de sentir la présence de Dieu comme les anges sentent leur présence réciproque². Par contre le P. Lamballe semblerait ne voir dans ces expressions que de simples métaphores³. — Le P. Arinterro, tout en reconnaissant que ces termes sont métaphoriques, veut que ces métaphores soient basées sur une analogie réelle. Ces impulsions spirituelles seraient des manifestations et des dérivations des dons d'*intelligence* et de *sagesse*. En effet, par l'accentuation de ces dons, l'âme reçoit une connaissance très élevée de Dieu et une merveilleuse expérience de la vie mystique. Il y a donc là une réalité importante qu'il faut désigner par des termes intelli-

1. *Des Grâces d'oraison*, ch. vi, 2.

2. *Ib.*

3. *La Contemplation*, ch. i, § 2

gibles se rapportant le plus possible à ce genre d'impressions. Ces termes sont ceux de *sens* qui dans la circonstance deviennent des *sens spirituels ou surnaturels*¹. »

Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans cette discussion qui nous entraînerait trop loin. Nous nous en tenons à l'opinion du P. Arnitero qui l'expose longuement dans ses ouvrages auxquels nous renvoyons le lecteur.

1. *Cuestiones misticas*. Préambules, IV, pp. 57-58.

CHAPITRE II

Le Fondement de la Vie spirituelle : Notre-Seigneur Jésus-Christ

10. *Notre-Seigneur Jésus-Christ est le fondement de la vie spirituelle.* — 11. *Il est le principe de l'unité de la vie spirituelle.*

10. D. *Pourquoi Notre-Seigneur est-il le fondement de la vie spirituelle ?*

R. Notre-Seigneur est le fondement de la vie spirituelle parce que, en tant qu'Homme-Dieu, il a réconcilié l'humanité pécheresse avec son Père.

Le premier homme avait été créé dans un état de justice et de sainteté ; son corps obéissait aux puissances inférieures ; ses puissances inférieures s'inclinaient avec respect devant la raison ; sa raison était soumise à Dieu : la subordination était complète¹. Avec la grâce sanctifiante, Adam possédait un merveilleux ensemble de dons et de vertus². Cet état bienheureux n'a pas résisté à l'épreuve : nous en connaissons, hélas ! par notre expérience, les déplorables suites³.

1. D. Th. I p., q. 95, a. 1, c. : *Eccl. vii, 30 : Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causæ et secundæ, et tertiæ.

2. D. Th. I p., qq. xcvi, xcvi, xcvi.

3. D. Th. I, II, q. lxxxv, a. 3, c. : *Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis...* Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine quo naturaliter ordinantur ad virtutem ; et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur... In quantum autem ratio destituitur suo ordine ad verum est *vulnus ignorantie* ; in quantum

Ce que nous avons perdu par la faute de notre premier père, nous l'avons recouvré en Jésus-Christ. La grâce de la justification ne nous fait pas, il est vrai, rentrer dans toutes les prérogatives de l'état d'innocence originelle, cependant, outre la rémission de nos péchés, nous trouvons par cette grâce, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, un principe de vie surnaturelle d'une efficacité supérieure et proportionnée à notre faiblesse actuelle.

Jésus-Christ, Homme-Dieu, nous enseigne la vie surnaturelle par ses exemples et par sa doctrine, il nous la mérite par la vertu de son sang, il nous la communique par la grâce sanctifiante qu'il possède dans sa plénitude : il est donc notre Modèle et notre Maître, notre Rédempteur et notre Chef. Nous ne nous attacherons pas ici à montrer comment Notre-Seigneur Jésus-Christ est en nous principe de vie par ses exemples et par sa doctrine, il nous suffira de suivre les traces de ses mérites et de constater en lui le fondement et la source du surnaturel divin.

Le Saint-Esprit, comme nous l'avons déjà vu et comme nous le verrons encore, est le principe et la cause de notre justification et de notre sanctification : dans l'éternité, il est cet Amour qui sollicite le Père d'envoyer son Fils pour le salut des hommes¹ ; dans le temps, il nous applique les fruits de la Rédemption (12). Jésus-Christ, en tant que Dieu, nous confère aussi la grâce avec *une souveraine autorité* ; mais, en tant qu'homme, instrument pénétré de la Divinité

vero *voluntas* destituitur ordine ad *bonum* est *vulnus malitiæ* ; in quantum vero *irascibilis* destituitur suo ordine ad *arduum* est *vulnus infirmitatis* ; in quantum vero *concupiscibilis* destituitur suo ordine ad *delectabile*, moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*.

1. D. Th, III p., q. viii, a. 1, ad 1 : Dare gratiam... convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative ; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus ; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum, et per efficaciam quamdam.

par l'union hypostatique, il reste et demeure la *source* mille fois bénie d'un mérite infini et du surnaturel divin¹. Nous nous réservons de revenir plus tard sur le mode d'action de Jésus-Christ dans les âmes (*Theol. myst.*) Contentons-nous ici de jeter un coup d'œil sur l'ordre surnaturel dans sa source vivante, universelle et inépuisable.

11. D. *Comment Notre-Seigneur Jésus-Christ est-il le principe d'unité de la vie spirituelle ?*

R. On peut considérer trois unités en Jésus-Christ. Comme Dieu, il y a *unité de nature* entre le Verbe et les deux autres personnes divines. Comme Verbe incarné, il y a *unité absolue de personne* entre la nature divine et la nature humaine par la grâce de l'union hypostatique. Comme Chef de l'Église, il y a *unité mystique* entre Jésus-Christ et ses membres vivants, en ce sens que plusieurs personnes font *un seul corps mystique*, sous *un seul Chef* qui les unit, et avec lequel, comme parties intégrantes, elles concourent à ne faire *mystiquement* qu'une seule personne et un seul Jésus-Christ. Cette unité mystique n'est point l'unité de nature, ni l'unité absolue et proprement dite de personne ; cependant, il y a entre ces trois unités quelque *liaison* et *ressemblance*. De même que l'unité de personne dans le Verbe incarné trouve son exemplaire dans l'unité d'essence divine ; de même l'unité mystique des membres avec leur Chef a son prototype aussi bien que sa cause efficiente dans l'union hypostatique du Verbe à la nature humaine. Mais en quoi consiste cette *liaison* et *ressemblance*, et comment faut-il entendre cette unité mystique, c'est ce qu'il importe d'expliquer.

Et d'abord, la même grâce qui est en Jésus-Christ est aussi en nous¹. Jésus-Christ, principe universel

1. D. Th. III p. q. viii, a. 5, c. : Eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam

de toute grâce, la possède dans sa plénitude ; c'est de cette source vivante et intarissable qu'elle se répand dans toutes les âmes qui font partie du corps mystique, de l'Église¹. De telle sorte qu'on peut dire que la grâce, qualité de l'ordre divin, forme surnaturelle de nos âmes, est tout entière en Jésus-Christ : « La grâce, principe de « vie éternelle, est dans le Christ Jésus². » C'est dans la plénitude de ce principe de vie éternelle que nous avons tous puisé³, car nous ne faisons mystiquement qu'une seule personne avec Jésus-Christ⁴. — La source de cette unité mystique est appelée dans le langage chrétien *la grâce du Chef*, parce que, de même que la tête dans le corps humain exerce son influence et agit sur tous les membres, de même Jésus-Christ agit sur tous ceux qui lui appartiennent, car « Dieu l'a donné comme tête à son Église⁵. » C'est donc une vérité incontestable, toutes les grâces que possède le divin Sauveur ne sont pas seulement en lui comme en un homme particulier, mais encore comme dans le Chef de l'Église à qui tous les fidèles sont unis, afin que, découlant de lui, elles se répandent sur eux pour y être un principe de vie et d'opérations surnaturelles et divines⁶. — Si la même grâce qui est en Jésus-Christ est aussi en nous, n'est-il pas juste de dire que *mystiquement* il n'y a qu'une seule personne, un seul Jésus-Christ dans « tout le corps de

est caput Ecclesiæ justificans alios ; differt tamen secundum rationem. — *Ibid.* ad 3 : Gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus.

1. D. Th., III p. q. vii, a. 9, c.

2. *Rom.*, vi, 23. Gratia Dei, vita æterna in Christo Jesu.

3. *Joan.*, i, 16. De plenitudine ejus nos omnes accepimus.

4. D. Th. III p., q. xix, a. 4., c. : In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona.

5. *Ephes.*, i, 22. Ipsum dedit caput supra Ecclesiam.

6. D. Th. III p., q. vii, a. 9, c. (ut supra). — *Ibid.*, q. viii, a. 5, c. : Dictum est supra (art. 1. huj. quæst. et quæst. vii, art. 9), quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam : et ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur quod pertinet ad rationem capitis.

« l'Église, dont les parties sont jointes et unies ensemble « avec une si juste proportion¹ ? » N'est-il pas juste de voir dans les âmes chrétiennes, autant de Jésus par participation ? Saint Paul ne craignait pas de dire : « Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi². » Comme s'il voulait donner à entendre que sa vie et ses actions appartiennent à Jésus-Christ, qui, dans l'ordre de la grâce, est la personne mystique qui anime le corps de son Église. N'est-ce pas aussi en ce sens que Jésus-Christ prend naissance et accroissement en nous, jusqu'à ce qu'enfin il y reçoive sa perfection³ ? Et peut-on comprendre autre chose quand on entend l'Apôtre nous dire qu'il accomplit ce qui manque aux souffrances de Jésus-Christ⁴ ?

Bien que la vie de Jésus, Homme-Dieu, considérée dans la rigueur des termes, ne soit point notre vie naturelle, néanmoins, en raison de cette unité mystique qui existe entre nous et lui par la grâce, sa vie surnaturelle et divine est notre vie, ses mérites commencent à nous appartenir, et nous entrons en communication de ses droits au céleste héritage. Quel mystère ! En Jésus et par Jésus, nous sommes rachetés du péché ; en Jésus et par Jésus, nous devenons enfants de Dieu ; en Jésus et par Jésus, la Trinité tout entière habite en nous ; en Jésus et par Jésus, nous devenons les citoyens du ciel. Lui, Jésus est la source vivante, universelle, inépuisable de l'ordre surnaturel et divin, parce qu'en Jésus et par Jésus, Dieu nous a donné sa grâce qui est une participation très excellente de la nature divine⁵.

1. *Ephes.*, iv, 15, 16 : Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus. Ex quo totum corpus compactum et connexum...

2. *Gal.*, ii, 20 : Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.

3. *Gal.*, iv, 19. Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.

4. *Col.*, i, 24. Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi.

5. *Rom.*, vii, 25. Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum

CHAPITRE III

Le souverain moteur de la vie spirituelle :

Le Saint-Esprit

12. Le Saint-Esprit est le souverain moteur de la vie spirituelle. — 13. Il applique les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ par la justification et la sanctification.

12. D. En quel sens le Saint-Esprit est-il le souverain moteur de la vie spirituelle ?

R. En ce sens que, de même que Jésus-Christ est le Chef et l'Époux de l'Église, le Saint-Esprit en est le cœur, car c'est le Saint-Esprit qui imprime le mouvement à la vie surnaturelle dont Jésus-Christ est le fondement et la source. Jésus-Christ nous a rachetés, c'est par le Saint-Esprit que nous sommes justifiés et sanctifiés. A quoi nous servirait la Rédemption, si les fruits de salut qu'elle nous a mérités ne nous étaient point appliqués ? Or, cette application est particulièrement attribuée au Saint-Esprit, à qui appartient par appropriation la justification et la sanctification de nos âmes. Les trois personnes divines opèrent sans doute de concert notre justification et notre sanctification. Néanmoins, dans le langage chrétien fondé sur la sainte Écriture, on attribue la puissance et la création au Père, parce qu'il est la première personne de la sainte Trinité, d'où les autres procèdent ; la sagesse, et tout ce qui en dépend, est attribuée au Fils, parce qu'il est le Verbe, Sagesse de Dieu ; la bonté et tous les effets de l'amour de Dieu, comme la justification et la sanctifi-

cation, sont à juste titre attribués au Saint-Esprit qui est amour¹.

Nous avons déjà exposé rapidement l'action du Saint-Esprit dans les âmes (1). Ce premier aperçu demande quelques explications, car il y a deux grands actes dans l'application des mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à savoir la justification et la sanctification.

13. D. *Comment le Saint-Esprit applique-t-il aux âmes les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ ?*

R. Le Saint-Esprit prévient d'abord par sa grâce, il excite, il appelle, il inspire, puis il opère la justification : il répand en nous la vie divine et efface, avec le concours de l'homme, les taches et les souillures du péché ; en effet, la contrition produite en nous par l'Esprit-Saint nous détourne du mal et nous tourne vers Dieu notre fin². Il appartient au Saint-Esprit qui a créé toutes choses par amour de nous créer de nouveau dans l'ordre surnaturel, car c'est par lui que Dieu fait tout. Dieu, en aimant sa propre bonté, est la cause universelle de toutes choses : « Seigneur, vous aimez tout ce qui
« existe, et vous ne haïssez aucune de vos œuvres
« (*Sap.*, xi, 25). » « L'amour divin, dit saint Denys
« (*Des noms divins*, c. iv), n'a pas permis à Dieu de rester
« infécond. » Il faut donc que les cœurs des hommes, détruits par le péché, au point de vue surnaturel, soient créés de nouveau par le Saint-Esprit. « Envoyez

1. D. Th. I, p., q. xxxix, a. 8, c. : *Potentia enim habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis... Sapientia vero similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ... Bonitas autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu sancto, qui est amor.*

2. D. Th. I, II, q. cxiii, a. 8, c. : *Justificatio impii non est successiva..., sed ordine naturæ unum eorum est prius altero ; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio ; secundum motus liberi arbitrii in Deum ; tertium motus liberi arbitrii in peccatum ; quartum vero est remissio culpæ.*

« votre Esprit, dit le Psalmiste, et ils seront créés, et « vous renouvellerez la face de la terre (*Ps.*, ciii, 30). » Que le Saint-Esprit ait cette vertu, cette mission à remplir, quoi d'étonnant, puisque tous les péchés sont remis par l'amour : « La charité couvre la multitude des péchés (*I PET.*, iv, 8)¹. » — Avec la grâce de la justification, nous recevons non seulement la grâce sanctifiante et toutes les habitudes infuses, mais la Trinité sainte tout entière habite en nous ; l'Esprit-Saint nous régénère spirituellement, nous devenons enfants adoptifs de Dieu, frères de Jésus-Christ, et les cohéritiers de sa gloire. La vie éternelle n'est due à l'homme qu'en tant qu'il devient enfant de Dieu ; or, on devient enfant de Dieu en devenant semblable à Jésus-Christ, mais on devient semblable à Jésus-Christ en vivant de l'Esprit de Jésus-Christ, qui est l'Esprit-Saint. « Vous n'avez point reçu un esprit de servitude... « mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption, par lequel nous « criions tous : Mon Père ! mon Père ! (*Rom.*, viii, 15.) » C'est une vérité incontestable, car l'Esprit de Dieu lui-même affirme que nous sommes enfants de Dieu. « Parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans « vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui vous fait crier : « Mon Père ! mon Père ! (*Gal.*, iv, 6) » Quelle dignité suréminente et vraiment divine ! Quel trésor que celui de la justification² !

1. D. Th. *Expos. Symb. Apost.* (Credo in Spiritum Sanctum)... Purgat (Spiritus sanctus) a peccatis, cujus ratio est, quia ejusdem est reficere, cujus est constituere. Anima autem creatur per Spiritum sanctum, quia omnia per ipsum facit Deus : Deus enim diligendo suam bonitatem causat omnia. *Sap.* xi, 25. *Diliges omnia quæ sunt*, etc. Dionys. in 4 cap. *de div. nom.* : « Divinus amor non permisit eum sine germine esse. » Oportet ergo quod corda hominum per peccatum destructa reficiantur a Spiritu Sancto. *Ps.* ciii, 30 : *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ.* Nec mirum si Spiritus purgat, quia omnia peccata dimittuntur per amorem... *I Pet.*, iv, 8 : *Charitas operit multitudinem peccatorum.*

2. D. Th. *Expos. Symb. Apost.* *Ibid.* Est (Spiritus sanctus) quasi arrha vitæ æternæ, cujus ratio est, quia ex hoc debetur vita æterna homini, in quantum efficitur filius Dei, et hoc fit per hoc quod sit similis Christo. Assimilatur autem Christo per hoc, quod habet Spiritum Christi, qui est

Et cependant l'action divine du Saint-Esprit ne s'arrête pas là ; après nous avoir justifiés, il nous sanctifie. Le mouvement imprimé par la justification tend à se développer et à progresser sans cesse. Le Saint-Esprit ne se contente pas de nous prêter son secours pour entrer dans le chemin de la justice et de la sainteté, il nous éclaire, il nous fortifie, il nous conduit, jusqu'à ce que nous soyons arrivés au terme et au port du salut¹. Le Saint-Esprit éclaire notre intelligence. C'est par lui que nous savons tout ce que nous savons. « L'Esprit
 « consolateur, que le Père vous enverra en mon nom,
 « vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout
 ce que je vous ai dit (JOAN., XIV, 26). Son onction vous
 « instruira de tout ce que vous devez savoir (I. JOAN., II,
 27). » — Le Saint-Esprit nous fortifie, il nous aide, et
 en quelque sorte nous contraint à observer les commandements, car c'est le propre de l'amour d'unir les volontés et de porter aux plus généreux sacrifices. « Si quelqu'un m'aime, « il gardera ma parole (JOAN., XIV, 23). » C'est l'Esprit-Saint qui nous fait aimer Dieu, et par là même c'est lui qui nous aide à observer les commandements. « Je vous donnerai un cœur nouveau, et je
 « mettrai un nouvel esprit au dedans de vous ; j'enlè-
 « verai le cœur de pierre qui bat dans votre poitrine,
 « et je vous donnerai un vrai cœur de chair, animé de
 « mon Esprit ; je vous ferai marcher dans la voie de mes
 « préceptes, garder et accomplir toutes mes lois
 (EZECH., XXXVI, 26, 27). » — Enfin, le Saint-Esprit nous

Spiritus sanctus. Rom., VIII, 15 : Non enim accepistis Spiritum servitutis in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Gal., IV, 6 : Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba Pater.

1. D. Th. 1, 2. q. CIX, a. 9, ad 2 : Operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat sed præter hunc effectum nos movet et protegit. — *Ibid.*, q. CXIV, a. 8, c. : Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis et gratiæ.

dirige dans l'accomplissement généreux de la volonté divine, de telle sorte que tout en nous correspond à ses divins mouvements ; il devient notre unique Maître et notre unique Guide¹.

La sanctification des âmes est une loi de progrès : le Saint-Esprit, divin Moteur de la vie surnaturelle, ne s'arrêtera, dans cette voie de perfectionnement, qu'au dernier terme, c'est-à-dire à la vie éternelle, par la grâce de la persévérance finale qui nous y conduit. Enfin, dans le ciel, par le Saint-Esprit, s'accomplira la béatifique dilection, consommation de l'amour divin et plénitude du repos dans les âmes.

C'est donc par le Saint-Esprit que nous sommes justifiés et sanctifiés. Nous avons perdu avec la grâce divine tout droit au céleste héritage, nous étions souillés de toutes sortes de crimes, l'amour d'un Dieu a tout réparé : nous sommes rentrés en grâce avec une surabondance qui étonnerait si l'amour n'en était pas le principe. Mais comment s'est opéré ce mystère ? *In nomine Jesu Christi*, par les mérites de Jésus-Christ ; *et in Spiritu Dei nostri*, et par le Saint-Esprit qui en fait l'application dans nos cœurs².

1. D. Th. *Expos. Symb. Apost. Ibid.* — Illuminat (Spiritus sanctus) intellectum, quia omnia quæ scimus, a Spiritu Sancto scimus. *Joan.*, xiv, 26. *Paracletus autem spiritus sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos dicebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcunque dixerò vobis. Item.*, i, *Joan.* 11, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus.* — Juvat et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum. *JOAN.*, xiv, 23. : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit. Spiritus autem sanctus facit amare Deum, ideo juvat. Ezech.*, xxxvi, 26, 27 : *Dabo vobis cor novum, et Spiritum novum ponam in medio vestri : et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum. Et Spiritum meum ponam in medio vestri : et faciam, ut in præceptis meis ambuletis, et judicia.*

2. *I Cor.*, vi, 11. Haec quidem fuistis : sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis. in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.

CHAPITRE IV

Les artisans de la vie spirituelle : Dieu et l'âme

14. *L'appel à la vie mystique.* — 15. *Toutes les âmes en état de grâce sont appelées d'une façon générale, éloignée et suffisante à la vie mystique.* — 16. *L'appel immédiat et prochain à la vie mystique se fait à l'aide de signes particuliers que l'âme peut constater dans la pratique de l'oraison.* — 17. *Certaines conditions intérieures sont requises à la vie mystique.* — 18. *Ces conditions ne sont pas irréalisables pour la plupart des âmes en état de grâce.* — 19. *Les grâces de la vie mystique peuvent être l'objet du mérite considéré au moins au sens large.*

14. D. *Que faut-il entendre par l'appel à la vie mystique ?*

R. Remarquons d'abord que par *vie mystique*, nous n'entendons pas parler d'une vie simplement chrétienne plus ou moins fervente, pas plus que nous n'envisageons une vie chrétienne extraordinaire, favorisée d'extases, de visions ou de révélations prophétiques. Nous considérons la vie mystique dans le sens que nous avons indiqué précédemment (8), comme le couronnement normal de la vie spirituelle, dans son plein épanouissement par la prédominance des dons du Saint-Esprit.

Ceci étant posé, il importe de distinguer avec soin les différents modes suivant lesquels Dieu appelle les hommes à la vie chrétienne. Ces données nous serviront de base pour établir notre réponse.

La vocation au christianisme peut venir de l'*extérieure* lorsqu'elle s'accomplit par le ministère de la prédication évangélique, ou procéder d'une illumination *intérieure* sous l'action de la grâce.

La vocation *extérieure* peut être générale ou particulière : elle est *générale* en tant qu'elle s'adresse à tous les hommes que Dieu veut sauver et auxquels il accorde les moyens suffisants de salut ; elle est *particulière* pour tel ou tel païen qui est amené au christianisme par la voie que Dieu lui a montrée.

La vocation *intérieure* peut n'être que suffisante ; elle est encore *éloignée* ou *prochaine* suivant la nature du secours que Dieu accorde aux hommes pour les amener à la vérité et au salut.

D'après ces différents genres d'appels à la vocation chrétienne, nous pouvons distinguer les divers appels à la vie mystique.

1. — Un appel *extérieur et général* provenant de la lecture des Saintes Écritures ou de la vie des saints, des bons exemples dont on peut être témoin, etc...

2. — Un appel *extérieur et particulier* sous l'influence d'un directeur avisé qui attire l'attention d'un sujet déterminé sur les beautés de la vie spirituelle, la bonté de Dieu et la confiance qu'il mérite, etc...

3. — Un appel *intérieur mais éloigné*, en raison même de la grâce, des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit qui tendent vers leur plein épanouissement dans la contemplation.

1. « C'est ainsi que la grâce *suffisante* *prochaine* pour prier est une grâce *suffisante* *éloignée* pour faire l'œuvre salutaire en vue de laquelle on prie ; et si l'on ne résiste pas à cette grâce *suffisante* *éloignée*, on recevra la grâce *suffi sante* *prochaine* pour bien agir ; et si l'on ne résiste pas à cette dernière, on recevra la *grâce efficace* qui nous fera accomplir l'œuvre salutaire. Cette doctrine s'applique même aux infidèles et aux pécheurs endurcis. » GARRIGOU-LAGRANGE, *La Vie spirituelle*, déc. 1921, p. 181 et *Perfect. chrét. et contempl.*, II, p. 469, note. Cf. BILLUART. DE DEO. Dis. 7 à 8.

4. — Un appel *intérieur et prochain* que Dieu fait lui-même à l'âme pour l'attirer à lui, en lui donnant des signes assez facilement discernables de cet appel. Cet appel peut être *suffisant* en lui-même, bien que beaucoup d'âmes n'y répondent pas fidèlement, il peut être *efficace* quand l'âme suit cet attrait divin, voire même jusqu'aux sommets de la vie mystique¹.

15. D. *Toutes les âmes en état de grâce sont-elles appelées à la vie mystique d'une façon générale, éloignée et suffisante ?*

R. Oui. Et notre affirmation ressort du travail de la grâce qui demande à se développer sans cesse en achevant dans l'âme l'œuvre de purification qui doit la rendre toujours plus digne de Dieu et lui permettre de jouir de lui pendant toute l'éternité. Notre conclusion repose donc sur trois motifs tirés eux-mêmes des fondements de la vie surnaturelle.

1. — Raison tirée de *la nature de la grâce et de la loi du progrès des dons du Saint-Esprit*.

La vie mystique, considérée comme nous le faisons, n'est pas autre chose que l'âge adulte de la vie chrétienne, le plein développement normal de la grâce.

Or, toutes les âmes, en état de grâce, sont appelées à faire fructifier en elles le don divin par le bon usage des vertus surnaturelles et des dons du Saint-Esprit. Ces dons, en effet, *en tant que dispositions habituelles*, qui les rendent dociles aux inspirations du Saint-Esprit,

1. On peut voir les différents sens du mot appel, dans la synopsis suivante que nous empruntons au P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. cit.*, II, p. 424.

Appel à la vie mystique	intérieur	prochain :	efficace :	aux degrés sup.
		(3 signes)	suffisant :	aux degrés inf.
	extérieur	éloigné, du fait de la grâce. individuel (ex. par le directeur.) général (ex. par l'Écriture).		auquel beaucoup ne répondent pas.

Ce tableau doit être lu de bas en haut.

grandissent comme les vertus infuses, avec la charité, et celle-ci doit ici-bas toujours se développer, par les mérites acquis et par la sainte communion, selon les exigences du premier précepte d'amour qui n'a pas de limites¹.

Donc toutes les âmes en état de grâce, en *raison même de la grâce qu'elles possèdent*, sont appelées à la laisser s'épanouir pleinement dans tout le développement de la vie mystique.

2. — Raison tirée des *purifications passives* de l'âme.

Toutes les âmes en état de grâce sont appelées à se purifier de leurs fautes, de leurs moindres imperfections et des conséquences qui en résultent. Cette purification s'accomplit, soit par les mortifications qu'elles s'imposent à elles-mêmes (purifications actives), soit et surtout par les épreuves auxquelles il plaît à Dieu de les soumettre (purifications passives).

Or, « selon les maîtres de la vie spirituelle, ces douloureuses purifications, sorte de purgatoire anticipé, sont d'ordre proprement mystique. Le Saint-Esprit purifie ici-bas les âmes pleinement généreuses, de telle façon qu'elles n'aient plus à subir, après la mort, la purification sans mérite du purgatoire² ».

Dès lors, par le fait même que Dieu invite toutes les âmes en état de grâce à *se purifier sans cesse davantage de toutes leurs fautes*, il les appelle à la vie mystique.

3. — Raison tirée du *terme de la vie spirituelle*.

Toute âme en état de grâce est, en soi, destinée à jouir de Dieu, de suite après la séparation de son corps ; le ciel en effet, est le sommet normal du développement de la vie de la grâce ici-bas, de telle sorte que l'âme devrait être dans une disposition très parfaite, mais en fait assez rare, à recevoir la lumière de gloire sitôt

1. Cf. *La Vie spirituelle*, déc. 1921, p. 168

2. *Ib.*, p. 171.

après la mort, sans passer par le purgatoire. Nul, en effet, ne passera, que *par sa faute*, pour avoir négligé les grâces reçues ou offertes, dans ce lieu de souffrances, où l'on ne mérite plus.

Or, « la disposition parfaite à recevoir la vision béatifique sitôt après le dernier soupir, ne peut être que la charité intense d'une âme pleinement purifiée, avec l'ardent désir de voir Dieu, tels que nous les constatons dans l'union mystique, et plus particulièrement dans l'union transformante¹ ».

Donc toute âme en état de grâce, du fait qu'elle est destinée à jouir de l'union béatifiante avec Dieu dans l'éternité, et cela, autant qu'il dépend de Dieu, de suite après la mort, est aussi appelée à l'union fructive ici-bas dans la contemplation infuse et la vie mystique.

16. D. *Comment se fait l'appel individuel et prochain à la vie mystique ?*

R. Les signes par lesquelles Dieu manifeste cet appel se ramènent aux trois suivants : 1^o la méditation devient impraticable ; 2^o l'âme n'éprouve aucun désir de fixer l'imagination sur un sujet particulier ; 3^o elle se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse.

Saint Jean de la Croix expose ces trois signes avec beaucoup de précision dans la *Nuit obscure*, à l'occasion de la *sécheresse purificatrice*.

« Ces sécheresses, dit-il, pourraient être le résultat, non pas des purifications de l'appétit sensitif, mais plutôt de certains péchés ou imperfections, de la paresse spirituelle ou de la tiédeur, ou encore de quelques indispositions physiques, je vais donc indiquer quelques signes qui permettront de reconnaître quand cette sécheresse provient des purifications et quand elle est la conséquence des vices que je viens de nommer. A mon sens il y a trois signes essentiels :

1. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE : *La Vie spirit.*, déc. 1921. p. 172.

« 1^o L'âme ne trouve aucun goût ni aucun soulagement, pas plus dans les choses de Dieu que dans les biens de ce monde. En effet, Dieu amène l'âme dans cette nuit obscure pour la purifier et par conséquent il ne lui permet pas de goûter, ni de savourer quoi que ce soit. Si cette sécheresse venait de quelque péché récent, l'âme se sentirait alors inclinée à jouir de quelque chose en dehors de Dieu... Cependant, comme ce dégoût des choses supérieures et inférieures pourrait venir d'une tendance à la paresse spirituelle, il y a lieu d'indiquer un deuxième signe.

2^o La mémoire éprouve beaucoup de peine à se porter vers Dieu, et dès lors l'âme a l'impression de ne plus lui être fidèle, car elle n'a plus le goût de Dieu. Cette sécheresse prouve que l'âme n'est point victime de la paresse ou de la tiédeur, car les âmes tièdes ne se préoccupent pas beaucoup de n'avoir aucune sollicitude pour les choses de Dieu.

3^o Le troisième signe est l'impuissance où l'âme se trouve de méditer et de raisonner en se servant des sens et de l'imagination comme elle le faisait antérieurement. La raison en est que Dieu commence à se communiquer, non plus au moyen du raisonnement, mais par l'acte de simple contemplation¹ ».

Ces signes ne se constatent pas dans toutes les âmes en état de grâce, et dès lors, toutes ne sont pas appelées à la vie mystique d'une façon individuelle et prochaine.

17. D. *Quelles sont les conditions requises à la vie mystique ?*

R. Les principales conditions requises à la vie mystique, sont surtout intérieures ; elles accompagnent généralement l'appel *individuel et prochain* à la contemplation. Les auteurs spirituels les ramènent à cinq : 1^o une grande pureté de cœur ; 2^o la simplicité d'esprit ;

1. T. II, *Nuit obscure*, L. I, ch. ix, pp. 28-32. Ed. Toledo., 1912.

3° une humilité déjà profonde ; 4° l'amour du recueillement et la persévérance dans l'oraison ; 5° une fervente charité¹.

18. D. *Y a-t-il vraiment des situations et des conditions personnelles qui opposent à la vie mystique des obstacles insurmontables ?*

R. Reconnaissons tout d'abord qu'il y a certaines dispositions et des circonstances intérieures et extérieures qui rendent la contemplation et par conséquent la vie mystique bien plus difficiles, telles sont : un milieu peu favorable au silence, à la solitude, aux longues heures de prière, — un tempérament inquiet et agité, — les soucis de l'administration, de l'enseignement, de la prédication, — le manque de direction appropriée, etc...

Néanmoins, il ne semble pas que ces obstacles soient insurmontables. Pour la plupart, ils sont extérieurs en comparaison des dispositions favorables à la contemplation surtout chez les âmes généreuses, assez fortes pour vaincre de telles difficultés. « Il en est comme pour le salut, possible à tous les adultes de conscience, même à ceux qui ne sont pas nés dans un milieu chrétien, qui ont de fortes inclinations au mal, et qui n'ont pu entendre la prédication évangélique ; s'ils font généralement ce que leur conscience leur dit, ils seront mystérieusement conduits, de grâce en grâce, et de fidélité en fidélité, à la vie éternelle² ! »

Néanmoins s'il était prouvé que ces obstacles sont vraiment insurmontables, il n'en faudrait pas conclure : La vie mystique n'est pas le sommet normal du développement de la vie de la grâce, il faudrait dire seulement : pour atteindre ce *sommet* il faut des conditions bien difficilement réalisables dans le monde ou même dans une vie religieuse qui n'est pas fervente, tout comme

1. Cf. *La Vie spir.*, janvier 1922, p. 252-256.

2. GARRIGOU-LAGRANGE, *Op. cit.*, t. II, p. 481.

le cèdre n'atteint le sommet de son développement normal que dans certains climats et certaines terres¹ ».

19. D. *Les grâces de la vie mystique peuvent-elles être l'objet du mérite ?*

R. Observons tout d'abord qu'il y a deux genres de mérites : 1^o le mérite *de condigno* : de condignité, c'est celui qui est vraiment digne de sa rétribution, il repose sur une promesse formelle de Dieu ; 2^o le mérite *de congruo* : de convenance, il se fonde sur une simple exigence morale que le miséricordieux Rémunérateur se plaît à satisfaire sans s'y être engagé.

Or, il est certain que les grâces actuelles efficaces, les illuminations intérieures, etc... requises pour l'élévation de l'âme à la contemplation, ne tombent pas sous le mérite proprement dit, car nous ne pouvons mériter *de condigno* aucune grâce efficace.²

Si au contraire, il s'agit de l'augmentation de la charité dans une union sans cesse plus intime avec Dieu et qui prédispose à l'état mystique, ces grâces tombent sous le mérite rigoureux *de condigno* comme l'augmentation de la charité. Saint Thomas dit en effet : « Le mérite *de condigno* a la même amplitude que la motion de la grâce. Or, l'action d'un moteur ne se porte pas seulement vers le terme du mouvement, mais elle s'exerce pendant tout le progrès de ce mouvement. Mais, si le terme du mouvement de la grâce est l'éternité, le progrès de ce mouvement s'observe à chaque augmentation de la charité et de la grâce³ ».

1. *Ib.*, p. 251. Cf. MARITAIN : *La Vie spirit.*, mars 1923, p. 636.

2. I. II., q. cxiv, a. 8. A ce sujet, Jean de Saint-Thomas, remarque ce qui suit : « Sanctus Thomas probat non posse sub meritum cadere motionem divinam, non quumcumque, sed quatenus est conservativa gratiae, quae est principium meriti ; alias enim non repugnat quod motio divina cadat sub meritum, non quidem respectu actus ad quem movet, id enim implicat, sed quod unus actus mereatur motionem divinam ad alium actum. » De Gratia in I, II. q. cxiv, art. 3, n. 4.

3. D. Th. 1. 2. q. cxiv, a. 8, c.

Enfin rien ne s'oppose à ce que nous méritions de *congruo*, les illuminations et les inspirations du Saint-Esprit qui soutiennent la contemplation et la vie mystique, car Dieu se plaît à récompenser ceux qui répondent généreusement à son appel.

« Par le progrès de la charité, remarque le très R. P. Garrigou-Lagrange, nous pouvons arriver à mériter au sens propre du mot (*de condigno*), les degrés supérieurs des dons du Saint-Esprit, considérés comme *dispositions habituelles*, connexes avec la charité. De plus nous méritons par là au moins au sens large (*saltem de congruo*) les *inspirations actuelles* correspondantes à ces degrés supérieurs des dons, car généralement (et on en voit la convenance) le Saint-Esprit éclaire et inspire les âmes selon le degré de leur docilité habituelle, de leur humilité et de leur amour de Dieu¹.

1. GARRIGOU-LAGRANGE : *Op. cit.*, t. II, p. 439.

CHAPITRE V

Les Auxiliaires de la vie spirituelle

§ 1. — LA DIRECTION

20. *Nécessité d'un directeur.* — 21. *Importance de la direction à tous les degrés de la vie spirituelle.* — 22. *Le rôle du directeur.* — 23. *Le choix du directeur.* — 24. *Conduite qu'il faut observer à l'égard du directeur.* — 25. *Ouverture qu'il faut avoir avec le directeur.* — 26. *Obeïssance due au directeur.* — 27. *Opportunité du changement de direction.* — 28. *Souffrances occasionnées par le fait de certaines directions.* — 29. *Conduite à tenir dans la privation de toute direction.*

20. D. *Un directeur spirituel est-il nécessaire dans la vie intérieure ?*

R. La nécessité d'un directeur spirituel dans la vie intérieure est une vérité incontestable, que nous aurons souvent l'occasion de rappeler : l'autorité et la pratique de l'Église, aussi bien que le besoin réel des âmes, en font une loi dont il serait téméraire de s'écarter sans motif sérieux¹. Notre avancement spirituel,

1. Parmi les propositions condamnées de Michel Molinos (23 novembre 1687), il y en a trois qui se rapportent au directeur spirituel : 59^e *Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis, et a casibus conscientiarum, a theologia et philosophia.* — 66^e *Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab Episcopo : quod si Episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo direttore adeat.* *Novam dico doctrinam : quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones,*

il est vrai, ne vient pas directement des hommes : Dieu seul, par sa grâce, en est la première et principale cause, et quand Dieu se sert des hommes pour nous conduire dans les sentiers de la vertu, c'est toujours lui qui agit par les instruments qu'il s'est choisis. Car comme dit saint Paul : « Celui qui plante n'est rien, « celui qui arrose n'est rien ; mais c'est Dieu qui donne « l'accroissement (*I Cor.*, III, 7). » Nous n'avons en réalité qu'un seul Maître, et ce Maître, c'est Jésus-Christ¹. Il n'en est pas moins vrai que la voie ordinaire, la plus suivie et la plus sûre, c'est d'avoir un directeur. Le prêtre n'est pas seulement chargé de dispenser les sacrements, il a aussi reçu la mission de nous conduire dans les sentiers de la perfection, de nous enseigner la pratique des vertus, de nous préserver des embûches de l'ennemi, en un mot, de nourrir les âmes de vérité². Il peut se rencontrer des âmes que Dieu conduit par lui-même, pour des desseins à lui seul connus ; mais c'est une exception, et personne ne doit entrer dans cette voie, sans y être certainement appelé.

« Il faut savoir, dit saint Vincent Ferrier, que celui qui aurait un directeur par lequel il se laisserait conduire, et auquel il obéirait en toutes ses actions, petites et grandes, arriverait plus facilement et plus vite à la

nec bullæ, nec sancti, nec auctores, eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt : quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcunque sibi bene visum. — 68^e In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ etc.

1. D. Th. In Isaïam. c. L : *Dominus... mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum... Aperuit mihi aurem... Quantum ad sapientiam, erigit, ad attendendum... aperuit, ad intelligendum... quasi magistrum : « Magister vester unus est Christus (MATH., XXIII). »*

2. D. Th. In Cant. c. III. *Invenierunt me vigiles qui custodiunt civitatem Vigiles sunt... doctores Ecclesiæ, qui civitatem, id est, sanctam Ecclesiam, custodiunt, et ab insidiis spiritualium hostium defendunt. — In 4, dist. 24, q. 1, quæst. 2, ad 1 : Sacerdos habet duos actus : unum principale supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum... Aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum ; et a talium ore populus legem requirit.*

perfection, qu'il ne pourrait le faire par lui-même eût-il un degré d'intelligence extraordinaire, et des livres qui lui expliquassent la nature de toutes les vertus et les moyens de les acquérir. Je vais plus loin, et je dis que Notre-Seigneur, sans lequel nous ne pouvons rien, n'accordera jamais sa grâce à celui qui, ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce puissant moyen de sanctification, croyant qu'il se suffit à lui-même, et qu'il peut, par ses propres forces chercher et trouver les choses utiles au salut. Car cette voie de l'obéissance est la voie royale qui conduit sûrement les hommes au haut de cette échelle mystérieuse, où le Seigneur semble s'appuyer. C'est la voie qu'ont tenue tous les saints Pères du désert, et tous ceux, en général, qui ont tendu vers la perfection, ont suivi ce chemin ; à moins que, par le privilège d'une grâce toute particulière, Dieu n'ait instruit par lui-même quelques âmes qui n'avaient personne pour les diriger. Dans ce cas, la bonté divine supplée les instruments extérieurs, pourvu toutefois qu'elle trouve un cœur humble et embrasé du désir de s'approcher de Dieu¹. »

Julienne Morel¹, religieuse dominicaine, au commencement du XVII^e siècle, nous a donné un excellent commentaire du texte de saint Vincent Ferrier. Voici comment elle y parle de la nécessité du directeur spirituel : « Bien que notre Sauveur Jesus-Christ soit notre vrai et souverain Maître, infiniment sage, et suffisant pour nous enseigner et nous instruire de tout ce qui est nécessaire et utile pour notre salut et perfection, étant ce divin Precepteur envoyé par le Père éternel ça bas en terre, pour acheminer les mortels à leur salvation, celui duquel parle Isaïe, lorsqu'il dit : *Et erunt oculi tui videntes præceptorem tuum, et aures tuæ audient verbum post tergum monentis. Hæc est via ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque*

1. *Traité de la Vie spirituelle*, c. IV

ad sinistram (Isaï, xxx). « Tes yeux verront ton Maistre, « et tu ouyras les paroles de celuy qui t'admonestera, « criant par derrière toy : c'est icy le droict chemin, « marches par iceluy, et ne panches point à droicte, « ny à gauche. » Ce qu'il a accompli à la lettre exerçant très-excellemment l'office de Maistre celeste, et vray conseiller, lors que selon que dit le Prophete, « il fut veu en terre, et conversa avec les hommes » : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est* ; et il l'exerce encores journellement en l'intérieur de noz ames d'une façon toute spirituelle et mystique. Neantmoins, luy qui par son infinie sagesse dispose toutes choses souëlvement, au grand proufit de noz ames, a tres-sagement ordonné, que les hommes gouverneroient et enseigneroient les hommes ; ceux qui gouvernent et enseignent, et ceux qui sont enseignés et gouvernés, en retirant des utilités et proufits merveilleux, et des signalés merites. Ceux qui gouvernent et enseignent, en exerçant la charité, la benignité, la patience, et plusieurs autres vertus ; ceux qui sont sous leur conduite, pratiquant l'humilité, soubmission, obeyssance, et mortification, et acquerant par ce moyen des riches thresors de grace et de gloire ; ce souverain Legislatteur leur donnant son ample benediction, voyant qu'ils se captivent aux loix de la volonté d'un homme, pour accomplir plus parfaictement la loy de la charité et divin amour. Selon le conseil donc de nostre saint Aucteur et le commun consentement de tous les Docteurs, celui qui desire atteindre à la perfection ne doit point se gouverner de sa teste, ny se fier à son jugement, pour grande capacité, experience ou doctrine qu'il puisse avoir, ains se soubmettre humblement (car c'est icy un grand acte d'humilité) à la conduite d'un bon Père spirituel¹. »

1. Annotations sur le traité de la vie spirituelle de saint Vincent Ferrier, t. iv. — Cet ouvrage achevé le 21 janvier 1617, au monastère de sainte-Praxède d'Avignon, fut imprimé la même année à Lyon et approuvé par

L'âme a donc besoin d'un pilote expérimenté pour la conduire au port du salut. Ce pilote, c'est Dieu sans doute, mais cela ne suffit pas dans la plupart des circonstances ; d'ordinaire, Dieu se sert d'un instrument visible, pour nous manifester ses volontés, nous diriger, nous avertir, nous montrer la route à suivre, tenir en main le gouvernail, et enfin, dans la tempête, nous faire éviter les écueils et nous préserver du naufrage. Telle est la conduite habituelle de la divine Providence¹.

21. D. *Le directeur spirituel est-il nécessaire à tous les degrés de la vie intérieure ?*

R. On peut dire qu'un directeur est nécessaire à tous les degrés de la vie intérieure. Ceux qui commencent ont besoin d'être encouragés et fortifiés dans les luttes contre leurs passions et leurs mauvais penchans ; ceux qui avancent ne feront pas de progrès sérieux et solides dans la pratique des vertus, si, par leur faute, ils marchent sans le secours d'une main habile ; enfin, ceux qui touchent déjà au terme de la vie intérieure, ne sont point dispensés pour cela de rechercher des lumières et des conseils ; au contraire, les difficultés qui se présentent jusque dans les sommets de la divine contemplation les obligent à se soumettre

Jean-Claude Deville, chanoine de Saint-Paul de Lyon, docteur en théologie et député à l'approbation des livres en ce diocèse. Au bas du portrait de Julienne Morell placé en tête du volume on lit cette inscription latine : *Soror Juliana Morell barchinonensis, hebraicæ, græcæ, et latinæ linguarum peritissima. Annos nata XII Theses philosophicas Hispaniarum Reginae dicatas Lugduni propugnavit. Demum sublimioris sanctorisque vitæ flagrans desiderio, sponte sæculo nuntium misit, sacrumque D. Dominici Institutum Avenione professæ est in monasterio Sanctæ Prædixidis, in quo ab hinc annis fere novem religiose admodum vivit, et ibidem commentarios in Tractatu D. Vincentii Ferrerii de vita spiritali, recens edidit, quod Galliarum Reginae inscripsit, ætatis suæ 23. — 1617.*

1. Il n'entre pas dans notre plan de traiter ici en particulier la question de la direction des religieuses par la supérieure, ni de fixer la part qui revient à celle-ci dans l'application des principes que nous exposons en ce moment. Cette question difficile et complexe est réglée sur plusieurs points par le Saint-Siège.

aux décisions d'un guide prudent et éclairé. Nul ne se suffit à soi-même : telle est la loi générale et providentielle¹.

22. D. *En quoi consiste l'office d'un directeur spirituel ?*

R. L'office d'un directeur a pour objet tout ce qui concerne l'avancement spirituel des âmes qui lui sont confiées : les obstacles à éloigner, la pratique des vertus, les exercices de piété, la solution des doutes et des cas de conscience, quelquefois même le règlement de certaines questions temporelles où les intérêts de l'âme sont engagés. On le voit, l'office du directeur est aussi varié que la situation des âmes est différente. La direction d'une âme qui commence à se donner à Dieu exige un soin attentif, un dévouement tout paternel, une patience persévérante. Suivre les progrès d'une âme généreuse qui s'avance paisiblement dans la voie de la perfection par des sentiers battus, ne demande pas ordinairement des connaissances et des aptitudes exceptionnelles. Mais servir de guide à des âmes appelées aux plus hauts degrés de l'union divine, est une mission souvent compliquée et ardue, qui réclame des qualités nombreuses et éminentes, au triple point de vue de la science, de la sainteté, et du discernement des esprits. On peut encore distinguer la direction spirituelle qui convient aux âmes religieuses de celle des personnes du monde ; dans ces deux vocations, il y a des choses à régler qui ont beaucoup de rapport entre elles, il y en a d'autres tout à fait dissemblables. Avant tout, ce qu'il faut considérer dans le gouvernement des âmes, ce sont les devoirs d'état.

1. D. Th. 2. 2. q. XLIX, a. 3, c. : In his quæ ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab aliis erudiri, præcipue ex senioribus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. *Ibid.*, ad 3 : Etiam ipsos majores oportet dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit.

L'objet de la direction n'est point soumis à des règles fixes et invariables, surtout dans les choses de détail. Néanmoins, nous signalerons un point important qui doit dominer toute direction sérieuse et vraiment surnaturelle : c'est d'appliquer les âmes à se laisser conduire en toutes choses, et principalement dans la voie du renoncement et de l'abnégation, par la très sainte et tout aimable volonté de Dieu. Une direction qui a pour base et pour guide l'acquiescement filial et généreux à la volonté divine, ne peut manquer de produire des fruits abondants de sanctification : c'est sans contredit la voie la plus simple, la plus sûre et la plus méritoire pour aller à Dieu.

23. D. *Est-il important de faire choix d'un bon directeur ?*

R. Rien n'est plus important. Voici, d'après un vénérable religieux du XVII^e siècle, un excellent résumé de tout ce qu'on peut dire de plus sage et de plus autorisé sur cette matière.

« Ame chrétienne qui demandez qu'on vous conduise dans la voie de Dieu que vous cherchez uniquement, il importe beaucoup que vous choisissiez un confesseur qui soit à Dieu. S'il n'y est point lui-même, comment vous y conduira-t-il ? et s'il n'a point de piété, comment vous en montrera-t-il la pratique ? Nous ne croyons point qu'il y ait de mauvais confesseurs ; mais, s'il y en a, c'est tomber entre les pattes des loups que de tomber entre leurs mains : c'est ce que l'on doit craindre. Pour ne point s'y tromper, voici les qualités principales qu'il faut remarquer dans un confesseur, soit séculier, soit religieux, avant de lui confier la conduite de notre âme.

« Il faut qu'il soit savant, éclairé des lumières de Dieu et bien expérimenté dans la conduite des âmes, capable de vous instruire, de résoudre vos doutes, et de vous diriger dans la voie où Dieu vous appelle

— Il faut qu'il soit prudent, pour vous faire faire toutes choses dans le temps, dans le lieu, et de la manière que vous devez les faire, pour correspondre au mouvement que le Saint-Esprit vous en donne. — Il faut qu'il soit chaste et désintéressé, afin qu'il ne s'attache ni à votre personne, ni à vos biens. — Il faut qu'il soit mortifié, humble, patient, doux, charitable, dégagé de tout ce qui est dans le siècle, modeste, homme d'oraison, et aussi vertueux qu'un prêtre doit l'être : c'est plus par son exemple que par ses paroles qu'il doit vous porter à la mortification, à l'humilité, à la patience, à la douceur, à la charité, au dégagement, à la modestie, à l'oraison, à la chasteté, et à toutes les vertus. — Il faut qu'il ait pour vous un véritable zèle qui ne consiste point à vous flatter dans vos imperfections, mais à ne vous souffrir aucun défaut, en vous conduisant néanmoins de manière à ne point gêner, mais à vous ouvrir le cœur, afin que vous lui en découvriez entièrement les secrets.

« Mais plus il est important pour le salut d'une âme d'avoir un bon confesseur, plus elle doit en recommander le choix à Dieu. Qu'elle prie ce bon Maître, qu'elle invoque les Saints, qu'elle jeûne, qu'elle communie, et qu'elle demande au Saint-Esprit de lui montrer celui qu'il a choisi pour la conduire. Elle ne doit point se presser et s'arrêter de suite à celui qui lui semble le plus propre à la bien diriger, mais il faut qu'elle se confesse à lui pendant quelques mois, et qu'elle lui propose ses difficultés pendant ce temps, sans se faire connaître, avant de le prier de prendre soin de sa conscience. Plusieurs se sont repentis de s'être trop pressés... Mais lorsque Dieu vous aura fait la grâce de trouver un prêtre qui a toutes les qualités d'un bon confesseur, rendez-en grâces à Dieu : c'est un trésor qu'il vous a donné, et protestez-lui que vous ne vous en servirez jamais que pour sa gloire et pour votre salut¹. »

1. *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion*, par le P. BILLECOQ, des Frères-Prêcheurs, l. I, p. II, c. II.

24. D. *Quelle conduite faut-il tenir à l'égard de notre directeur spirituel ?*

R. Il faut apporter dans nos rapports avec le directeur spirituel que Dieu nous a choisi une grande ouverture et une humble obéissance d'esprit et de cœur. Si ces deux dispositions existent et sont réglées de part et d'autre par la discrétion, le ministère du directeur spirituel ne peut produire que des fruits de salut.

25. D. *En quoi consiste l'ouverture que l'on doit avoir pour son directeur spirituel ?*

R. Le directeur ne peut nous conduire sans nous connaître; il faut donc lui découvrir avec une grande simplicité et ouverture de cœur nos mauvais penchants, nos imperfections, nos péchés, nos tentations, nos ténèbres, nos dégoûts pour les choses de Dieu, nos peines intérieures, nos lumières et nos sentiments de dévotion; en un mot, tout le mal et tout le bien qui peuvent exister dans notre âme, sans jamais écouter l'orgueil ni la crainte, et de manière à faciliter la connaissance de notre intérieur. Cette ouverture, si elle est discrète, exempte de communications étrangères ou peu charitables, est une des conditions essentielles de la bonne direction. Une âme n'est point en droit de se plaindre de son directeur, quand elle est habituellement fermée et énigmatique dans ses rapports de direction. « Il faut, dit Julianne Morell en parlant des directeurs, que nous leur découvriions ces lepres avec *une grande sincérité et candeur*; leur déclarant humblement nos passions, affections et inclinations naturelles; secondement, nos mauvaises habitudes, vices et imperfections; troisièmement, les repugnances intérieures que nous sentons à l'exercice des vertus, et nommément de celle que nous pourchassons, et à l'acquisition de laquelle nous travaillons; quatrièmement, les manquements journaliers que nous faisons contre icelle, et contre les autres, lui en rendant conte au temps

prefix..., savoir toutes les tentations, afflictions, angoisses intérieures et aridités dont nous sommes travaillés ; apprenant d'eux à vaillamment combattre, et surmonter nos ennemis et nous-mêmes, qui sommes le pire ennemy que nous ayons¹. »

26. D. *En quoi consiste l'obéissance que l'on doit à son directeur spirituel ?*

R. L'autorité du directeur représente l'autorité de Dieu : on lui doit humble, discrète et entière soumission en tout ce qui concerne son ministère et l'avancement spirituel. L'autorité d'un supérieur dans une communauté est évidemment plus grande sous certains rapports que celle d'un simple directeur : celui-ci, comme son nom l'indique, dirige plutôt qu'il ne commande, et s'il devait commander par exception, ce ne serait pas *en vertu de la sainte obéissance*, comme en religion. Il n'y a donc pas péché à lui désobéir, à moins que ce ne soit pour des choses où la conscience est d'ailleurs engagée, ou dans quelques circonstances exceptionnelles et extraordinaires, où le mépris irait directement à Dieu. Cette restriction faite, on doit obéir au directeur spirituel comme à Dieu dont il tient la place : s'il ordonne ou défend quelque chose, il faut s'en tenir à sa décision, à moins qu'il n'y ait impossibilité ou péché. Cette humble soumission est nécessaire dans la vie intérieure, car sans cela nous ferions notre volonté propre et nous ne serions pas bénis de Dieu.

La soumission au directeur spirituel pourrait devenir plus étroite, si l'on s'était obligé par vœu à lui obéir. Ces sortes d'engagements, disons-le en passant, nous paraissent généralement pour le moins inopportuns, et il faudrait de part et d'autres des dispositions tout à fait exceptionnelles pour les autoriser.

1. *Annotations sur le traité de la vie spirituelle de saint Vincent Ferrier*, c. iv.

27. D. *N'est-il jamais permis de changer de directeur spirituel ?*

R. Il peut y avoir des raisons suffisantes de changer de directeur. Si l'âme n'avance pas ou si elle est gênée, et si, après avoir souffert quelque temps cet état fâcheux et pénible, elle croit devoir devant Dieu changer de directeur, il faut qu'elle le fasse paisiblement et avec une entière liberté. Ce changement peut devenir utile et même nécessaire, sans qu'il y ait de la faute de personne : le directeur a fait tout ce qu'il a pu, et l'âme ne s'est point montrée infidèle, mais Dieu a rompu des liens spirituels que lui seul avait formés.

Toutefois, il faut mûrement réfléchir avant de prendre cette détermination. « Quand Dieu vous a fait la grâce de trouver un homme selon son cœur, dit un auteur expérimenté, vous ne devez le quitter que par la mort ou par une absence qui doit durer toujours. C'est un défaut de changer de confesseur sans en avoir un juste sujet. Les uns changent par curiosité, pour savoir quelle est la conduite d'un autre ; plusieurs par inconstance, ne pouvant jamais demeurer longtemps dans un même état ; d'autres, par une inquiétude d'esprit qui leur fait chercher toujours ce qu'ils ne trouveront jamais, parce qu'ils voudraient se sanctifier uniquement par les paroles des hommes, sans mortifier leurs passions, sans détruire l'amour-propre, et sans pratiquer la vertu. Quelques-uns, par orgueil, pour cacher leurs faiblesses au confesseur qui les connaît ; d'autres, par un désir peu réglé de parler de leur intérieur à diverses personnes, et de s'entretenir avec des confesseurs différents. D'autres, par hypocrisie, afin qu'on voie qu'ils communiquent avec les confesseurs qui ont le plus de réputation. D'autres, par défaut d'humilité et de mortification, ne pouvant souffrir la conduite d'un homme qui ne flatte point. D'autres, par un prétexte imaginaire de chercher une direction plus parfaite. D'autres, par jalousie, parce

qu'ils ne peuvent supporter ceux qui se confessent avec eux au même confesseur. D'autres, par imagination, croyant qu'on ne prend point assez soin de leur âme, D'autres enfin, parce que les paroles d'un confesseur n'étant plus nouvelles, ne font plus sur leur cœur l'impression sensible qu'elles y faisaient au commencement. Toutes ces manières de changer de confesseur sont contraires à l'avancement spirituel de l'âme¹. »

Une âme vraiment abandonnée au bon plaisir de Dieu, ne changera jamais de directeur pour des motifs aussi peu surnaturels : la volonté de Dieu est son unique guide et son plus parfait soutien.

28. D. *Le directeur spirituel est-il quelquefois une occasion de souffrances pour l'âme qu'il dirige ?*

R. Cela arrive assez souvent, soit que Dieu le permette pour nous faire pratiquer la patience et le renoncement, soit que l'âme elle-même en devienne la cause par des dispositions imparfaites, comme le jugement propre, un attachement trop naturel, des soupçons injustes ou une secrète jalousie.

Mortifier son jugement n'est point une chose facile. Si le directeur nous conduit d'après nos inclinations naturelles, nous approuvons sa manière de faire ; s'il nous contrarie dans nos vues ou dans nos pieux projets, nous nous laissons aller à l'inquiétude et au murmure. On veut jeûner, faire abstinence, coucher sur la dure, porter un cilice, aller en pèlerinage, communier plus souvent, et faire une multitude d'exercices selon ses goûts et ses attrait particuliers, le directeur s'y oppose, parce qu'il n'y voit pas la volonté de Dieu : de là des tristesses, des découragements, et jusqu'à des larmes.

Un attachement trop naturel devient aussi parfois

1. *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion*, par le P. BILLBEOQ, des Frères-Prêcheurs, l. I, p. II, c. II.

la source de nombreuses croix intérieures. Sainte Catherine de Sienne, dans une de ses lettres, nous signale ce danger et indique le remède : « Vous aimez, dit-elle, la créature spirituellement en Dieu, mais quelquefois, ou par défaut d'intention, ou parce que l'homme a une nature qui l'y porte, on aime spirituellement, et dans cet amour on trouve un plaisir, une jouissance qui fait que souvent la sensualité y a sa part, sous l'apparence de la spiritualité. Si vous me dites : Comment puis-je m'apercevoir de cette imperfection ? Je vous répondrai : Quand vous voyez que la personne qui est aimée vous manque en quelque chose, qu'elle n'est plus dans les mêmes rapports avec vous ; si alors vous en avez du chagrin, si ce chagrin affaiblit l'affection que vous aviez, soyez bien persuadé que cette affection était imparfaite. Quel est donc le moyen de la rendre parfaite ? Je ne vous indiquerai pas d'autre moyen que celui enseigné par la Vérité même à une de ses servantes : Ma fille bien-aimée, lui disait-elle un jour, je ne veux pas que tu fasses comme celui qui tire un vase plein d'eau d'une fontaine et qui boit lorsqu'il est dehors ; le vase se vide, et il ne s'en aperçoit pas ; mais je veux que, lorsque tu emplis le vase de ton âme, en ne faisant par l'affection qu'une même chose avec celui que tu aimes pour moi, tu ne retires pas ce vase loin de moi, qui suis la fontaine d'eau vive, mais que tu y conserves cette créature que tu aimes pour l'amour de moi, comme le vase dans l'eau. De cette manière, vous ne serez jamais vide, ni toi ni celui que tu aimes ; mais vous serez toujours remplis de la grâce divine et du feu très ardent de la charité, et alors vous ne tomberez pas dans le trouble et le dépit. Celui qui aime ainsi, ne s'afflige pas, lorsqu'il voit que celui qu'il aime change et s'éloigne de sa société, pourvu qu'il le voie persévérer dans les douces et solides vertus, car il l'aimait pour Dieu, et non pour lui ; il éprouve cependant une sainte émotion quand il se voit séparé de ce qu'il

aime. Telle est la règle et le moyen que je veux vous voir prendre pour que vous soyez parfait¹. »

Le conseil qui nous est transmis par sainte Catherine de Sienne mérite d'être attentivement médité, et surtout d'être mis en pratique avec une grande fidélité ; c'est pour l'avoir trop oublié que l'âme devient son propre bourreau par des soupçons injustes et par des sentiments de jalousie. En effet, croire qu'un directeur néglige notre avancement et ne s'occupe qu'à regret de nos intérêts spirituels, c'est non seulement nuire beaucoup à sa perfection, mais c'est aussi une cause incessante de trouble et d'agitation ; quelquefois même, l'âme est tellement dans l'angoisse qu'elle se néglige dans ses exercices de piété et dans la fréquentation des sacrements : si la jalousie vient à se mêler aux soupçons injustes, c'est une source de désordres de tout genre et le comble du malheur.

29. D. *Que faut-il faire quand on ne trouve pas de directeur spirituel ?*

R. « Il faut, dit saint Vincent Ferrier, recourir à Dieu de tout son cœur, le prier avec instance et humilité de cœur de nous instruire lui-même, et nous jeter entre ses bras avec un entier abandon à sa divine Providence. Touché de notre confiance, il nous recevra avec bonté comme de pauvres orphelins ; car il ne veut pas la mort de personne, mais que tous arrivent à la connaissance de la vérité². » Comme nous le verrons bientôt, de pieuses lectures choisies parmi les meilleurs auteurs peuvent venir en aide aux âmes de bonne volonté qui manquent de directeur (30-32).

1. *Lettres*, t. II, l. CLXXVIII, p. 496 (éd. Cartier).

2. *Traité de la vie spirituelle*, c. IV.

§ 2. — LA LECTURE SPIRITUELLE

30. *Utilité des livres de théologie ascétique et mystique.* —
 31. *Expressions particulières aux auteurs mystiques.* —
 32. *Les meilleurs auteurs mystiques.* — 33. *Le respect dû à la théologie scolastique.* — 34. *Autorité des auteurs mystiques.* — 35. *Les fondements traditionnels des principes de la vie intérieure.*

30. D. *Les livres de théologie ascétique et mystique sont-ils d'une grande utilité ?*

R. L'utilité de ces ouvrages est manifeste, soit pour les directeurs, soit pour les âmes appelées à la perfection, quand celles-ci ont soin d'apporter à cette lecture les précautions et les dispositions nécessaires.

Voici, d'après le P. Nicolas de Jésus-Marie, savant carme déchaussé, les principales raisons de l'utilité des livres de théologie ascétique et mystique. « On ne saurait nier que non seulement dans les monastères, mais aussi dans le monde, il n'y ait des personnes de tout sexe qui servent Dieu dans une voie vraiment sublime, et qui n'ont d'autre but et d'autre désir que de tendre et de parvenir, autant qu'il est possible ici-bas, à une très haute et très intime union avec Dieu ; elles avancent dans cette voie sainte par un dépouillement volontaire intérieur et extérieur de toutes les créatures et par une grande pauvreté d'esprit, et s'efforcent par toutes sortes de moyens d'acquérir cette perfection à laquelle Notre-Seigneur nous invite : « Soyez parfaits « comme votre Père céleste est parfait » (MATH., v, 48). On ne peut douter que de telles âmes ne soient très agréables à Dieu, et que toutes les choses qui peuvent leur être nécessaires ou utiles ne soient considérées comme très importantes aux yeux de Dieu, d'autant

plus qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une nécessité et d'une utilité particulières, mais générales, car ces personnes privilégiées, bien qu'en petit nombre, sont le principe du salut et du bonheur d'une multitude d'âmes...

« Or, nous demanderons si ceux qui aspirent et tendent à l'intime union avec Dieu et s'appliquent à la contemplation, ont besoin d'être dirigés en ce chemin difficile, pour éviter les dangers qui s'y rencontrent ordinairement ; nous demanderons encore si les directeurs qui ont la conduite et le gouvernement de ces âmes ont besoin de science pour les diriger sûrement. Personne ne peut raisonnablement révoquer en doute cette nécessité, car plus la vie est parfaite et sublime, plus aussi elle est difficile et réclame une grande et solide doctrine... Les directeurs spirituels qui réunissent la science et l'expérience des choses divines sont rares... C'est pourquoi les livres qui contiennent une doctrine approuvée par l'Église sont manifestement d'une grande utilité, non-seulement pour les âmes qui tendent à la perfection et à l'intime union à Dieu, mais aussi pour les confesseurs et les directeurs¹. »

Toutefois, il y a des précautions et des dispositions nécessaires pour bien profiter de la lecture des livres de théologie ascétique et mystique. Nous ne ferons ici qu'indiquer les principales. Et d'abord, les personnes qui aspirent à la perfection, surtout les âmes peu éclairées, ne doivent jamais lire les ouvrages qui traitent des états extraordinaires, sans l'avis d'un sage directeur ; car, dans les livres mystiques, même dans ceux dont la doctrine est approuvée, il y a un choix à faire. Pour les ouvrages de spiritualité communément reçus, dont la doctrine est sûre, et qui expliquent simplement l'oraison mentale et la pratique des vertus, on peut dire

1. Nicolaus a Jesu-Maria. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, p. I, c. v.

qu'ils peuvent être lus sans danger ; néanmoins, l'avis du directeur est toujours très utile. Du reste, une âme vraiment désireuse de sa perfection s'appliquera toujours de préférence à une lecture capable de lui inspirer des vertus solides et appropriées à son état, la crainte de Dieu, l'horreur du péché et du vice, le mépris du monde et de soi-même, la mortification continuelle des passions etc. ; elle évitera la curiosité, le caprice et l'inconstance, et se laissera toujours diriger par une intention droite et le désir sincère de devenir meilleure, plus humble, plus mortifiée, plus unie à Dieu par une grande pureté intérieure ; en un mot, elle s'appliquera avec ordre, ferveur et persévérance à son amendement spirituel. L'Esprit-Saint bénira toujours une lecture faite dans ces saintes dispositions¹.

31. D. *Que faut-il penser de certains termes particuliers dont se servent quelquefois les auteurs mystiques ?*

R. Nous répondrons à cette question en citant de nouveau le P. Nicolas de Jésus-Marie.

« Il faut admettre en principe, dit-il, que dans tous les arts et dans toutes les sciences, il est souvent permis d'user de certaines manières de parler qui leur sont

1. Dion. Cart. *Exhortatorium novit.* art. 9. Hora ad hoc magis vacante legere ac studere debent salubria et suo proposito magis accommoda, utpote ea quæ compunctionem inducunt, devotionem nutriunt et inflammant, timorem Dei in corde stabiliunt, et quæ ad vitiorum horrorem, ad mundi contemptum, ad suiipsius aspersionem et humiliationem, vehementius incitant atque erudiunt. Ea quoque quæ efficacius docent modum ac ordinem spiritualis profectus, reformationem passionum, remedia et triumphum tentationum, et exercitationem internam... Non quod omnia ista sed quædam horum quæ tibi magis ad manum sunt, legere debeas ac studere : non varia percurrando et folia revolvendo, aut solam notitiam vel temporis deductionem, seu speculativam et superficiale delectationem quærendo : sed ut proficias, ut virtuosus reddaris, ut in timore, humilitate, custodia, ac salubri proposito, decentia morum, refrenatione linguæ ac sensuum, reformatione passionum et puritate interna funderis, corroboreris, exerceas. Idcirco quæ legis, tibi ipsi applicare mox debes, imperfectionem tuam defflere, emendationem proponere, et ordinate, ferventer, ac perseveranter prosequi eam. Ecce tale sit tuum studium. Dum taliter legis ac studes, Spiritus sanctus loquitur tibi.

propres et particulières, et dont le sens est inconnu à ceux qui n'y sont point versés ; et cela toutes les fois que ceux qui enseignent le jugeront nécessaire pour se faire comprendre. Ces locutions et ces termes ne doivent pas être rejetés, ni condamnés ou méprisés par ceux qui ne les saisissent pas, mais on doit en laisser le jugement à des maîtres expérimentés, et déférer beaucoup à leur sentiment. En effet, pour bien imposer les noms, il faut connaître parfaitement la nature des choses qu'on veut nommer, ou dont on veut discourir (D. Th., I p., q. XIII, a. 1 et 8)... La théologie mystique, entre tous les arts et toutes les sciences, a le droit de se servir de locutions et de termes qui lui sont propres. La sublimité des matières qu'elle traite l'oblige souvent d'en user ainsi, car plus les choses qu'on enseigne sont difficiles et cachées, moins on peut les expliquer par des termes ordinaires, disproportionnés à la pensée qu'on veut exprimer. C'est pourquoi il a fallu trouver de nouveaux noms, ou bien approprier ceux qui étaient déjà reçus à de nouvelles significations, sans avoir égard à leur sens usuel, afin de pouvoir ainsi, bien qu'imparfaitement, représenter l'excellence et la grandeur des choses divines. C'est ce que nous voyons dans les œuvres de saint Denys et des autres docteurs mystiques. Ces manières de parler ne pourront être entendues parfaitement que par ceux qui sont vraiment instruits et exercés dans cette science sublime et expérimentale ; ceux qui s'appliquent aux sciences spéculatives ne doivent point les condamner, parce qu'ils ne les comprennent pas, mais, au contraire, lorsqu'ils rencontrent dans ces expressions quelque difficulté au point de vue de la théologie scolastique, ils doivent l'interpréter pieusement, comme saint Thomas nous en a donné l'exemple dans l'exposition de saint Denys...

« La nécessité des termes et des locutions particulières dans la théologie mystique ressort également de ce que ceux qui jouissent de la contemplation des

choses divines trouvent tous les termes disproportionnés pour exprimer ce qu'ils connaissent dans leur entendement et expérimentent en eux-mêmes, jusqu'à ce que Dieu leur enseigne une manière convenable de s'expliquer... Or, si la science mystique est si sublime et si difficile à expliquer que ceux mêmes qui en ont l'expérience ne peuvent en parler sans une lumière surnaturelle et divine, nous devons en tirer deux conséquences : — La première, c'est qu'il n'est pas raisonnable de vouloir prescrire aux auteurs mystiques une manière de parler qui leur est étrangère ; mais, pourvu qu'ils restent dans la vérité, on doit les laisser entièrement libres de se conformer à la lumière qu'ils reçoivent d'en haut, en se servant de locutions particulières, selon qu'ils le jugeront convenable pour expliquer leurs pensées... — La seconde conséquence, c'est que ceux qui éprouvent ces communications divines, ne peuvent apprendre ces locutions et ces termes qu'à la divine école du Saint-Esprit, comme on peut croire qu'il est arrivé aux docteurs mystiques saint Denys, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, Tauler, Rusbroch, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, et autres semblables. Ces différents auteurs ont parlé et écrit d'après une lumière surnaturelle très sublime, ce qui rend leur langage peu commun et néanmoins très convenable à la science mystique. C'est pourquoi, si ceux qui ne sont point éclairés de la sorte ne le comprennent pas facilement, ils ne doivent point pour cela les rejeter ni les condamner, mais au contraire les respecter humblement¹. »

Les réflexions qu'on vient de lire sont certainement très fondées et très justes ; cependant il ne faudrait pas en abuser, et s'en autoriser pour manquer de circonspection dans le choix des termes qui servent à

1. Nicolaus a Jesu-Maria *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, p. I, c. vi, § 1. 2.

expliquer les phénomènes mystiques¹. La théologie scolastique conserve tous ses droits essentiels, comme nous aurons l'occasion de le faire remarquer dans les réponses suivantes.

32. D. *Quels sont les meilleurs auteurs mystiques ?*

R. Les meilleurs auteurs mystiques sont sans contredit ceux qui joignent l'expérience des choses divines à la science théologique. « La science seule ne suffit pas ici, dit encore le P. Nicolas de Jésus-Marie, mais l'expérience est aussi nécessaire. La théologie mystique ne consiste pas dans une connaissance de Dieu spéculative, mais expérimentale ; c'est pourquoi ceux qui n'ont appris que la théologie spéculative, ignorent, faute d'expérience, beaucoup de choses qui concernent la théologie mystique. Cette vérité est enseignée communément par les saints Pères et par les Docteurs, même scolastiques, comme on peut le voir en particulier

1. Le P. Chéron, religieux carme, dans son ouvrage intitulé : *Examen de la théologie mystique*, c. v, Paris, 1657, signale plusieurs de ces termes exagérés et déplacés. Nous en citerons quelques-uns : « Cilices intérieurs, « le gouffre de l'anéantissement cordial, simplification redoublée, confrication défilante, élévation en santé spirituelle, le soulèvement surséraphique... posséder la volonté de Dieu essentielle pour son égoïsme fondamental... Le mourir éternel en passion et souffrance mortelle, supprimer le fond radical de l'âme pour jamais, est pour les parfaits. » — Ces termes et ces phrases, ou d'autres semblables, peuvent n'être pas toujours conformes aux principes de la foi : dans tous les cas, c'est une affectation de langage qui ne convient pas à la piété chrétienne. Il ne serait pas impossible, encore aujourd'hui, de trouver des expressions de ce genre employées par certaines âmes plongées dans une dévotion toute spéculative et nébuleuse : on peut dire, sans crainte de se tromper, que ce n'est pas le signe d'une action vraiment divine. — Nous signalons aussi comme un abus, certaines expressions qui respirent le *sensualisme mystique*. Si des âmes simples peuvent employer quelquefois ce langage dans leurs rapports avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce n'est pas une raison pour le reproduire sans aucune réserve dans les ouvrages de spiritualité. Ces termes ressemblent trop à la passion humaine pour ne pas scandaliser les esprits prévenus ou mal disposés. Ce que Salomon, inspiré de Dieu, a pu dire dans le *Cantique des Cantiques*, pour exprimer des mystères, n'est pas à sa place dans un livre de piété à la disposition de tout le monde. On sait d'ailleurs que le *Cantique des Cantiques*, quoique purifié par la prophétie, n'est pas un livre à conseiller indistinctement.

dans le vénérable Barthélemy des martyrs¹... D'autre part, ceux qui ne sont pas instruits dans la théologie scolastique, et qu'on peut appeler demi-théologiens ou demi-savants, ne sont point capables de juger des matières mystiques ; car ces théologiens sont du nombre de ceux que sainte Thérèse appelle craintifs ou ombrageux...

« Quant aux auteurs qui sont instruits non seulement dans la théologie scolastique, mais aussi dans l'Écriture sainte, les saints Pères et autres matières qui concernent la théologie, bien qu'ils ne puissent pas juger de la théologie mystique d'une manière très parfaite, s'ils n'en ont point l'expérience, néanmoins on ne doit pas les tenir pour incapables de parler ou d'écrire sur ce sujet, parce qu'ils trouvent des lumières dans la Sainte Écriture, les saints Pères et les Docteurs mystiques, et qu'ils peuvent par ce moyen reconnaître si les phénomènes mystiques sont conformes à la vraie doctrine. Sainte Thérèse confirme ce que nous venons de dire au chapitre xxxiv de sa vie. « Je ne dis pas qu'un savant « qui n'est pas dans ces voies élevées ne puisse conduire « les âmes qui y sont, pourvu que, pour les choses ordinaires, tant intérieures qu'extérieures, il se règle « d'après les lumières de la raison et que, pour les « surnaturelles, il se conforme à l'Écriture sainte. » Et au chapitre premier de la cinquième demeure, sainte Thérèse ajoute : « Je suis toute disposée à m'en rapporter à des hommes savants », et le reste qu'on peut lire dans ce chapitre². »

Les meilleurs auteurs sont donc ceux qui réunissent l'expérience et la science. On peut même dire que la

1. *Compendium mysticæ doctrinæ*, p. II, c. x, § 1 : Ueberius namque expertus divinitatem intelliget, quam plerique eruditissimi Doctores, qui nondum in secretum cubiculum Regis æterni fuerunt admissi, nec corusco gratiæ lumine illustrati : nec mirum cum Deo charissimi sint, qui se totos illi libere dederunt, et in eis Dominus magnifice soleat operari.

2. Nicolaus a Jesu-Maria. *Ibid.*, c. vii, § 2, 4.

doctrine est par-dessus tout nécessaire, et que, sans elle, on s'expose, sous l'apparence et le prétexte d'une plus grande perfection, à tomber dans des erreurs ou tout au moins en des inexactitudes regrettables. C'est pourquoi la mystique de saint Thomas, fondée sur les solides principes de la scolastique, jouit d'une si grande autorité, et passe, à juste titre, comme très exacte et très solide¹.

33. D. *Que faut-il penser des auteurs qui ne manifestent pas assez de respect pour les théologiens scolastiques ?*

R. Ces auteurs se mettent en opposition avec les volontés hautement manifestées par le Siège apostolique, et principalement par sa Sainteté Léon XIII. De plus, sans le vouloir, ils s'associent aux ennemis des saines doctrines qui ont toujours manifesté leur répulsion pour la scolastique².

On nous permettra de citer à ce sujet un passage du cardinal Zigliara :

« Quant à ces catholiques, dit-il, qui, sans s'en apercevoir, tombent dans les pièges du rationalisme et rient imprudemment à ses sarcasmes, jetant, eux aussi, la pierre aux scolastiques, je leur rappellerai les paroles du célèbre Melchior Cano, homme d'un caractère très indépendant et à qui personne ne reprochera trop d'adulation pour ces mêmes scolastiques. « Les hérés-

1. Thomas a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th. Dedicatio* : Doctrina mystica D. Thomæ est tantæ auctoritatis, eo præcise, quia fundata est in doctrina scholastica, ut verbis exprimi non possit. Illa doctrina mystica, quæ non repugnat principiis doctrinæ scholasticæ, habet firmum firmitatem, et ideo lectores qui legunt mysticam Theologiam in D. Thoma inveniunt illam firmissimam, et bene fundatam ; e contrario qui in aliis libris legunt, qui solum præcise de rebus mysticis tractant sine duce et præceptore, sub specie devotionis, indurisculis verbis materiam hauriunt errorum.

2. Pour ne parler ici que des faux mystiques, Molinos et ses sectateurs ne cessaient de décrier les savants scolastiques. Cf. BOSSUET, *Inst. sur les états d'oraison*, Préface, § 2.

« tiques, dit-il (et nous, nous disons les ennemis du catholicisme), font une guerre acharnée aux méthodes et à l'enseignement des scolastiques, parce qu'ils savent que la foi catholique qu'ils veulent anéantir est gardée par leur vigilance et par leur doctrine. Les loups savent très bien reconnaître les chiens et les haïr, et de même les hérétiques poursuivent de leur haine cette école qui sait éloigner les loups du troupeau et déjouer leurs desseins. Cela n'a rien que de naturel ; mais je ne puis assez exprimer mon étonnement à la vue de ces hommes qui, tout en se disant et étant vraiment catholiques, applaudissent néanmoins ceux qui ne savent pas exhorter la jeunesse à l'étude des langues, sans couvrir d'abord de malédictions les théologiens scolastiques, et qui les dénigrent dans tous leurs ouvrages (*De loc. theol. Lib., VIII, c. II*) »... Et pourtant, ajoute le cardinal Zigliara, la mode en étant venue (car la mode se glisse même dans les études les plus sérieuses), on cria anathème aux scolastiques, maîtres et disciples, grands et petits, quels qu'ils fussent, les appelant tous indistinctement des chercheurs de subtilités¹. »

Le cardinal Pallavicini avait déjà pris la défense des scolastiques dans son *Histoire du Concile de Trente*. Les intentions des auteurs dont nous parlons ici ne doivent certainement pas être comparées à l'attitude de l'adversaire combattu par l'illustre cardinal ; toutefois, la défense des scolastiques qu'on va lire servira, nous l'espérons, à dissiper les préventions qui pourraient encore exister dans certains esprits, et c'est dans ce but que nous la reproduisons.

« Il dit (Sarpi) qu'il faut réprimer les scolastiques, parce qu'ils ont fait de la philosophie d'Aristote le fondement de la doctrine chrétienne, et abandonné l'Ecri-

1. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, par le cardinal ZIGLIARA n° 337. Trad. de M. l'abbé Murgue. Vitte et Perrussel, Lyon, 1881.

ture, et révoqué tout en doute, jusqu'à mettre en question s'il y a un Dieu et discuter le pour et le contre. Ou bien Sarpi relève le défaut de quelques scolastiques particuliers d'un moindre mérite, ou il les blâme tous généralement. S'il relève le défaut de quelques-uns, il devait se souvenir que dans toutes les professions, et surtout dans les plus élevées et par conséquent les plus difficiles, il est nécessaire de souffrir des défauts... Combien de médecins tuent ? Combien de chirurgiens estropient ? Combien de pilotes font naufrage par leur faute ? Combien d'architectes bâtissent d'édifices qui croulent ? Quel remède y a-t-il ? Jamais aucun état ne fut assez heureux pour ne compter que des hommes habiles... L'unique ressource est de se servir de ceux qui jouissent de l'estime générale. Il en est de même de la scolastique. Elle est la plus noble et la plus difficile de toutes les connaissances. Beaucoup s'en arrogent le mérite, très peu l'ont : ces derniers sont l'objet d'une admiration durable, les autres tombent avec le temps : ceux-ci dans l'oubli, ceux-là dans l'obscurité, quelques-uns dans le mépris...

« Dans tous les temps les saints Docteurs ont été les hommes les plus éclairés. Or, vers le douzième siècle de notre ère, la secte des Arabes jouissait d'une grande réputation. Ils dominaient tout dans l'Andalousie où ils avaient changé Cordoue en une autre Athènes : et le génie d'Averroës avait ressuscité la philosophie d'Aristote, ensevelie ou assoupie depuis bien longtemps, au moins dans les provinces d'Occident. Et ils l'enseignaient avec méthode et subtilité, réfutant et tournant en dérision au moyen de la dialectique péripatéticienne les mystères de notre foi, comme s'ils en avaient démontré la fausseté, et qu'ils eussent convaincu d'ignorance et de crédulité ceux qui les embrassaient.

« Dieu donne à l'Eglise dans l'intelligence de saint Thomas, de quoi faire face à cet assaut ; comprenant que dans tout pays la religion qui domine est celle qui

est enseignée par les hommes qui sont les plus estimés pour leur science, et parmi les doctrines humaines n'en trouvant pas, ou de plus estimée ou de plus digne d'estime que celle d'Aristote, il en fit une étude approfondie, et il commenta les livres de ce philosophe mieux que n'eût fait aucun Arabe ou Grec. Aussi, pénétré de la doctrine de ce philosophe et en ayant la réputation, il sut par la force de son génie tirer des principes mêmes d'Aristote la solution des objections formées non pas seulement par d'autres, mais par Aristote lui-même, contre ce que nous enseigne la foi. La foule des scolastiques qui le suivirent marchèrent en cela sur ses traces ; d'où il est résulté que la doctrine péripatéticienne, qui était ennemie de la doctrine chrétienne, a fait alliance avec elle, au point que les hérétiques modernes n'ont pu se révolter contre le Vatican sans se soulever en même temps contre le Lycée, et sans discréditer leurs opinions en méprisant le plus grand philosophe et peut être le plus profond génie que la nature ait produit. C'est là ce qui chagrine Sarpi et ses luthériens contre les scolastiques¹. »...

Nous ne prolongerons pas cette citation qui mériterait cependant d'être donnée en entier, tant à cause de l'autorité incontestable de l'auteur, qu'à raison de l'importance du sujet. Il nous suffira d'en tirer cette conclusion : les scolastiques, et saint Thomas à leur tête, sont dignes de tous nos respects, même quand ils se montrent les fidèles disciples de l'école péripatéticienne, et il paraît tout à fait hors de propos, pour ne pas dire déplacé, de les traiter avec dédain et une sorte de mépris. Sans doute, certaines questions de philosophie restent libres, et nous ne prétendons point nous ériger en censeur de ceux qui profitent de cette liberté avec mesure et discrétion. Nous userons nous-même

1. *Histoire du Concile de Trente*, par le cardinal PALLAVICINI (Ed. Migne), c. VII, n° 4, 5, 6.

de cette liberté, en adoptant, avec saint Thomas et ses commentateurs les plus autorisés, les explications de l'école péripatéticienne sur plusieurs phénomènes mystiques.

34. D. *Que faut-il penser de l'autorité des auteurs mystiques ?*

R. Les auteurs mystiques approuvés au moins tacitement dans l'Église, ont une autorité incontestable dans toutes les matières qui sont du ressort de la vie intérieure. Tous néanmoins ne jouissent pas de la même autorité : il faut, pour en juger, tenir compte des divers degrés de sainteté, de science et d'expérience, qu'on leur attribue généralement. Ceux qui ne se sont jamais égarés ou qui n'ont jamais été soupçonnés de s'être trompés dans leurs ouvrages, ceux qui ont écrit avec plus de méthode et qui n'ont rien avancé sans consulter la tradition mystique et la théologie scolastique, doivent passer avant ceux qui ont peut-être plus d'expérience, mais qui ne sont pas aussi instruits au point de vue de la doctrine.

On peut résumer en trois points principaux l'étendue et les limites de l'autorité des auteurs mystiques.

1^o Dans les choses qui sont du domaine de la foi, le sentiment des théologiens scolastiques doit être préféré à celui des auteurs mystiques.

2^o Dans les matières *spéculatives* de la vie intérieure, les auteurs mystiques sont encore subordonnés aux théologiens scolastiques. En effet, la connaissance de Dieu, l'union à Dieu, les effets de la grâce, la mortification des passions, les vertus, les dons du Saint-Esprit, la théorie des grâces purement gratuites, les lumières infuses qui servent à la plus haute contemplation, la nécessité et la bonne direction des actes de l'entendement et de la volonté, les mystères de la grâce et de la gloire, toutes ces choses sont en premier lieu du ressort de la théologie scolastique.

3^o Dans les questions qui touchent plus directement à l'expérience, les auteurs mystiques ont plusieurs avantages sur les théologiens scolastiques. Ainsi, s'il est question d'expliquer les phénomènes intimes et les différents degrés de la contemplation, les consolations ou les peines intérieures, les extases, les visions, les touches divines, en un mot toutes les impressions surnaturelles que le Saint-Esprit opère dans les âmes, le sentiment des auteurs mystiques doit être généralement préféré à celui des théologiens scolastiques. Nous parlons ici des auteurs mystiques autorisés, de ceux qui réunissent la science à l'expérience (32), et qui, ayant éprouvé par eux-mêmes toutes ces choses, peuvent les décrire plus facilement qu'un théologien spéculatif qui n'a jamais ressenti ces états surnaturels. Il faut néanmoins se souvenir toujours que l'expérience, la sainteté, et même le savoir des auteurs mystiques ont besoin d'être redressés et corrigés par les théologiens scolastiques, dès qu'ils avancent une chose qui ne s'accorde pas avec les vrais principes. Du reste, nous l'avons déjà dit (31), pour profiter de la lecture des auteurs mystiques, il ne faut pas toujours prendre les termes dont ils se servent dans toute leur rigueur scolastique. Plusieurs de ces expressions ont besoin d'être expliquées et interprétées pieusement : c'est le propre d'un bon esprit de se contenter de l'exactitude compatible avec une matière aussi difficile.

35. D. *Les principes de la vie intérieure, tels qu'ils sont exposés aujourd'hui dans l'Eglise catholique, reposent-ils sur un fondement solide et traditionnel ?*

R. La vie intérieure, à proprement parler, commence avec Adam dans l'état de justice originelle, et se manifeste à des degrés divers dans les Saints et les Prophètes de l'ancien Testament. Notre-Seigneur Jésus-Christ, nouvel Adam, en qui tout a été restauré, est le fondement et le modèle achevé et suréminent de cette

vie divine dans les âmes. Les apôtres, à l'école du divin Maître, reçoivent le dépôt sacré de cette théologie ascétique et mystique qui doit conduire les âmes de vertu en vertu jusqu'à la Jérusalem céleste ; ils deviennent les instruments et les organes de Jésus-Christ dans l'exposition des vrais principes de la vie intérieure et constituent dans l'Église la source d'une tradition vraiment divine. Ce dernier point nous donne la mesure de la solidité et de la sublimité de la doctrine spirituelle enseignée par l'Église aux âmes intérieures qui tendent à la perfection et à l'union divine. C'est pour cela que nous devons en fournir la preuve.

Il est certain qu'il existe aujourd'hui dans l'Église une doctrine spirituelle à l'usage des âmes intérieures désireuses d'entrer dans une voie plus parfaite ; cette doctrine est autorisée par les souverains Pontifes et par les Évêques, et pratiquée par ceux qui forment la portion choisie du bercail de Jésus-Christ.

Or, la doctrine spirituelle enseignée de nos jours par les auteurs approuvés, nous vient incontestablement des grands mystiques du xvi^e et du xvii^e siècle, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint Pierre d'Alcantara, du vénérable Louis de Grenade, du vénérable Barthelemy des Martyrs, de saint Ignace, de saint François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal, du vénérable Louis de Blois. Ces auteurs, et d'autres encore, avaient reçu la tradition des auteurs du xv^e siècle, de saint Laurent Justinien, de saint Vincent Ferrier, de Jean Nider, de Denys-le-Chartreux, de Thomas à Kempis, d'Henri Harphius¹, d'Henri de Balme ou de Palme, de l'auteur de l'*Imitation*, etc.

1. Les écrits d'Harphius sont remplis de saintes maximes, mais il ne faut pas prendre à la rigueur plusieurs de ses expressions, qui sans cela seraient exagérées et même erronées. Sa *Théologia mystica* a été mise à l'Index avec cette clause : *nisi expurgata fuerit ad exemplar illius quæ fuit impressa Romæ 1585* : Dom Pierre Blomenvenna, chartreux, s'est efforcé de justifier les expressions d'Harphius dans l'Introduction qu'il a mise en tête du second livre de cet ouvrage.

Au ^{xiv}^e siècle, la chaîne de la tradition est représentée par Eckard-le-Dominicain, Jean Tauler, Jean Rusbrock le bienheureux Henri Suso, Jean Cyparissiotte, sainte Catherine de Sienne, etc. Le ^{xiii}^e siècle est plus riche encore : le bienheureux Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, saint Pierre Célestin, saint Edmond, archevêque de Cantorbery, Gilbert de Tournay, David d'Augsbourg, etc., sont les mystiques les plus remarquables de cette époque éminemment mystique. Le ^{xii}^e siècle nous fournit la grande et savante école de Saint-Victor, Hugues et Richard de Saint-Victor, puis Hugues de Fiolet, saint Bernard, Ailred ou Ethelred, Pierre de Celle, Guignes, général des Chartreux, etc.

Plusieurs ont cru que la théologie mystique ne remontait pas au-delà du ^{xii}^e siècle. A cette époque, il est vrai, les auteurs mystiques, et en particulier Richard de Saint-Victor, ont commencé à traiter méthodiquement de la doctrine spirituelle et de la vie intérieure, mais il est facile de constater que la tradition en ces matières remonte jusqu'aux apôtres et par eux à Jésus-Christ.

Au ^{xi}^e siècle, nous trouvons saint Anselme, saint Pierre Damien, saint Bruno, saint Odilon de Cluny ; au ^x^e siècle, saint Odon de Cluny, Remy d'Auxerre, Moïse Barcepha ; au ^{ix}^e siècle, Raban Maur, archevêque de Mayence, saint Benoît d'Aniane, Halitgaire, évêque de Cambrai, Angelome, moine de Luxeuil ; au ^{viii}^e siècle, le vénérable Bède, saint Jean Damascène, saint Paulin d'Aquilée, le bienheureux Alcuin ; au ^{vii}^e siècle, saint Isidore de Séville, saint Maxime, abbé et martyr, saint Isaïe ; au ^{vi}^e siècle, saint Grégoire-le-Grand, Cassiodore, saint Jean Climaque ; au ^v^e siècle, saint Jean Chrysostôme, saint Nil, saint Jérôme, saint Augustin, Cassien, saint Eucher de Lyon, saint Isidore de Damiette, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret ; au ^{iv}^e siècle, saint Antoine, saint Pacôme, saint Hilaire, saint Athanase, saint Ephrem, saint Ba-

sile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Macaire, moine de Scété, Didyme d'Alexandrie ; au II^e et au III^e siècle, saint Clément d'Alexandrie, Origène, Lactance ; enfin, au I^{er} siècle, le juif Philon, et surtout saint Denys l'aréopagite, disciple de saint Paul, et le premier des mystiques après les apôtres¹.

De tout ce qui précède, on peut facilement conclure que les principes de la vie spirituelle enseignés aujourd'hui dans l'Eglise remontent par une suite non interrompue de Pères et de Docteurs jusqu'aux Apôtres et jusqu'à Jésus-Christ : la théologie ascétique et mystique constitue donc une doctrine traditionnelle². C'est assez dire avec quel profond respect et quel saint empressement nous devons aborder les importantes questions que nous entreprenons de traiter dans cet ouvrage.



1. Cf. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, par Dom CELLIER. On trouve dans cet ouvrage une explication détaillée de la tradition catholique du I^{er} au XII^e siècle.

Nous avons déjà fait observer que les ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite sont l'œuvre d'un autre auteur désigné sous le nom de Denys le Mystique, du V^e siècle.

2. Cf. *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, par le P. HONORÉ DE SAINTE-MARIE, carme déchaussé, t. I, I^{re} partie. Paris, 1708.

La Parabole du Pèlerin en route pour Jérusalem tirée de la *Scala perfectionis*

Dans le but de mieux faire comprendre la nature et l'excellence de la vie spirituelle, de mettre davantage en évidence les énormes difficultés qu'il faut vaincre dans le chemin de la perfection et dès lors la nécessité absolue d'un courage invincible, nous allons donner un extrait du traité de la perfection du Dr Walter Hilton, moine de la Chartreuse, tel que ce grand contemplatif l'expose dans son ouvrage connu sous le nom de *Scala perfectionis*, qui a été réédité récemment par le P. Ephrem Guy. O. S. B. (Richardson, London and Derby.)

1. — Un certain pèlerin, épris d'un ardent désir de se rendre à Jérusalem, bien qu'il n'en connût pas la route, s'adressa à l'un de ses amis en qui il avait grande confiance et lui demanda s'il était possible de faire ce voyage et s'informa du chemin qu'il fallait suivre.

L'ami lui répondit qu'il existait bien une route pour aller à Jérusalem, mais qu'elle était longue et remplie d'obstacles, même, ajouta-t-il, plusieurs chemins y conduisent, mais tous sont plus ou moins difficiles. Toutefois, remarqua-t-il, j'en connais un qui est plus sûr ; si vous voulez bien le suivre, selon les indications que je vous donnerai, vous arriverez sain et sauf. Sans doute je ne puis pas vous promettre que vous ne passerez pas de mauvais moments, que vous ne serez pas exposé à de durs traitements, à des obstacles de tous genres ; mais si vous vous armez de courage et de patience, pour tout supporter sans murmure ni inquié-

tude ; si, envers et contre tout, vous poursuivez votre route, si vous persévérez dans cette idée fixe en ayant soin de vous la répéter fréquemment à vous-même : « *Je n'ai rien, je ne suis rien, je ne désire rien, si ce n'est d'arriver à Jérusalem* », vous échapperez à toutes les embûches et vous arriverez à Jérusalem.

Le pèlerin, ravi de cette réponse, répliqua : « Pourvu que j'aie la vie sauve et que j'arrive à Jérusalem, que m'importent les difficultés dont je pourrai avoir à souffrir. Faites-moi donc savoir dans quelle direction je dois diriger mes pas, et, avec la grâce de Dieu, je suivrai fidèlement vos indications. »

2. — Le guide lui dit alors : « Avant de vous lancer dans la voie qui doit vous conduire au but, prenez certaines précautions : rendez-vous compte, si vous connaissez bien les principes essentiels de la vie chrétienne, si vous vous êtes purifié de toute faute grave. Alors sous l'impulsion de l'humilité et de la charité, méditez sur cette pensée : « *Je ne suis rien, je n'ai rien, je ne désire rien, si ce n'est le Christ Jésus et la consolation de vivre en paix avec lui à Jérusalem.* » Il importe que vous songiez toujours au sens et à la vertu de ces paroles. C'est l'humilité qui vous inspirera ces mots : *Je ne suis rien, je n'ai rien.* La charité ajoutera : *Je ne désire rien, si ce n'est le Christ Jésus.* Ne vous séparez jamais de ces deux compagnes de route pas plus qu'elles ne peuvent s'éloigner l'une de l'autre, car leur accord est parfait.

Plus vous vous anéantirez dans les profondeurs de l'humilité, plus aussi vous vous sentirez élevé dans les hauteurs de la charité ; car plus vous serez persuadé que, par vous-même, vous n'êtes rien, plus aussi vous éprouverez en vous un ardent amour pour le Christ qui, étant tout, est seul capable de faire quelque chose de vous.

Cette humilité cependant ne doit pas être précisément le résultat d'un retour sur vous-même, vous

dévoilant vos fautes et votre faiblesse, mais surtout le fruit de la contemplation du Sauveur, dans le repos d'un amour sincère se portant sur la bonté infinie de Jésus.

Cette contemplation doit être soutenue par la puissance de la grâce dans ce sentiment infiniment agréable que procure une vraie connaissance du Maître, ou bien par le saisissement d'une foi généreuse et ferme en lui. Ce regard dirigé vers le Christ, fera naître dans votre âme une humilité bien plus pure, plus surnaturelle, plus constante que l'humilité engendrée par le souvenir de vos misères, laquelle est bien plus vulgaire, agitée et inquiète.

Cette humilité sera d'autant plus sincère qu'en vous plaçant en présence de Jésus qui est tout, vous n'aurez aucune peine à avouer que vous n'êtes rien.

Aussi longtemps que vous ne vous sentirez pas rempli de l'amour du Christ, quelles que soient d'ailleurs les bonnes œuvres que vous avez accomplies, vous n'aurez pas conscience de ne rien posséder et n'être absolument rien : Seul l'amour du Christ compte devant Dieu et peut vous délivrer de vous-même.

Quittez donc tout souci, éloignez tout souvenir pour ne fixer votre attention que dans la seule pensée du Christ ; et ainsi vous serez un parfait pèlerin qui laisse derrière lui sa maison, son épouse, ses enfants, ses amis, ses biens, qui se fait volontairement pauvre et se dépouille de tout, afin de pouvoir entreprendre son voyage d'un pas léger, avec joie, et sans entraves d'aucune sorte.

Vous pouvez maintenant vous mettre en route et partir pour Jérusalem. Le début du voyage va vous demander un effort sérieux aussi bien pour votre conduite intérieure que pour votre progrès extérieur. Il faut que ce double effort soit en rapport avec votre condition et qu'il tende toujours à augmenter en vous l'amour du Seigneur. Ne vous préoccupez pas de ce que peut bien être le résultat immédiat de vos pensées, de

vos lectures, de tous vos exercices quotidiens ; pourvu que vous constatiez qu'ils vous éloignent du monde et vous rapprochent du Christ, il est bon pour vous de vous y livrer et d'en tirer ce bon profit. Mais si vous vous apercevez que, par suite de l'habitude, ces exercices perdent leur saveur naturelle et cessent d'augmenter en vous la charité, n'hésitez pas à les laisser pour vous livrer à des pratiques qui vous semblent plus favorables ; car, si l'amour de Jésus doit être inaltérable, les moyens qui l'entretiennent sont très variés et il faut choisir ceux qui sont les plus aptes à le maintenir suivant les dispositions de l'âme. Ne vous liez donc jamais d'une façon irrévocable à une méthode déterminée, car vous gêneriez l'action de votre cœur dans son élan vers le Sauveur, le jour où la grâce vous favoriserait d'une façon spéciale.

3. — A peine aurez-vous avancé sur cette route, que vous serez assailli par une foule d'ennemis qui s'efforceront de vous barrer le chemin pour vous empêcher d'aller plus loin. Tous les moyens leur paraîtront bons pour atteindre leur fin. Ils emploieront la persuasion, la vaine gloire, la violence pour vous obliger de rebrousser chemin et de rentrer chez vous pour y retrouver les vanités que vous y avez laissées. Rien au monde les exaspère davantage qu'une volonté arrêtée d'aller à Jérusalem et qu'un effort soutenu pour atteindre ce terme. Aussi tous ils forment les plus noirs complots pour arracher du cœur de l'homme ce désir ardent et cet amour du Christ qui renferment toutes les autres vertus.

Les premiers ennemis qui tenteront de vous assaillir, sont les désirs de la chair et les craintes vaines de votre cœur corrompu. Bientôt viendront se joindre les efforts des esprits impurs qui, sous l'influence de leurs visions malsaines et de leurs tentations, auront l'espoir de se gagner votre cœur pour le ravir au Christ. Néanmoins, quel que soit le langage de ces ennemis, ne les croyez pas ; recueillez-vous, ayez recours à votre remède salu-

taire et répétez sans cesse : « *Je ne suis rien, je n'ai rien, je ne désire rien, si ce n'est aimer Jésus de toute mon âme.* » Tenez bon dans votre résolution de vouloir Jésus et Jésus seulement.

Ils s'aviseront alors de vous troubler par des craintes vaines et des scrupules en vous redisant que vous n'avez pas encore fait suffisamment pénitence, que peut-être quelque péché grave de votre vie passée n'a pas été accusé ou entièrement pardonné ; et que, par conséquent, il est urgent de revenir sur vos pas, d'examiner de nouveau votre conscience, d'expier ces fautes avant de prétendre aller à Jésus pour jouir de son amour. Mais ne vous laissez pas prendre au piège, ne croyez pas un mot de ces suggestions. Vos péchés vous ont été remis, il n'est pas prudent de venir encore fouiller votre conscience, ce qui ne pourrait que vous causer un tort sérieux, vous jeter en dehors du droit chemin ou vous faire perdre un temps précieux pour continuer votre chemin.

Ils vous feront remarquer que vous n'êtes pas digne de contempler la face du Christ et de jouir de sa présence, que c'est mal à vous d'entretenir une telle prétention. Ne les croyez pas davantage, suivez votre route et répliquez avec confiance : « Ce n'est point parce que je suis digne de l'amour du Sauveur que je le désire ; je le désire cependant malgré mon indignité ; et si jamais, j'ai le bonheur de le posséder, c'est Lui qui m'aura rendu digne d'une telle faveur. Je ne cesserai donc pas d'entretenir ce désir jusqu'à ce qu'il soit une réalité. C'est pour cet amour que j'ai été créé, je ne me lasserai donc pas d'y tendre de toutes les forces de mon âme, de prier sans cesse pour l'obtenir : J'ai confiance d'y arriver. »

Si vous rencontrez l'un de ces amis qui, à l'aide de paroles tendres et affectueuses, prétende arrêter votre progrès et chercher à vous distraire par de vains discours, l'offre de plaisirs mondains qui vous exposeraient grandement à oublier votre pèlerinage, soyez sourd à

sa voix, ne lui répondez pas ; mais, dans l'intime de votre âme, redites-vous à vous-même combien vous désireriez être à Jérusalem. S'il vous offre des présents et vous flatte, n'y faites pas attention, songez toujours à Jérusalem.

D'autres ennemis viendront qui vous accableront de leur mépris et vous chargeront de calomnies ; alors même qu'ils chercheraient à vous dépouiller, à vous maltraiter, ne vous mesurez pas avec eux, ne vous fâchez point. Contentez-vous de subir et d'endurer les coups que vous aurez reçus. Continuez votre route comme si rien n'était. Rappelez-vous seulement que la joie d'arriver un jour à Jérusalem compensera largement toutes les souffrances et les injures que vous aurez pu subir au cours du voyage.

Dès que vos ennemis auront constaté que vous ne vous laissez convaincre ni par les flatteries, ni par les mauvais traitements, mais que vous en tirez habilement parti, ils auront peur de vous, sans que pour cela ils se désistent de leur haine ; ils vous poursuivront quand même, tâchant de profiter de vos moindres fautes et, par les mêmes procédés, il s'efforceront de vous décourager et de vous ramener au point de départ. Ne craignez rien. Pensez toujours à Jérusalem et à Jésus que vous devez y rencontrer.

S'ils voient que cet ardent désir de posséder le Christ augmente en vous, ils vous inspireront la crainte qu'une telle ardeur peut affecter votre esprit, que dans cet état vous allez être victime d'illusions dangereuses ; et, qu'alors, pour toute consolation, vous ne trouverez que blâmes et critiques parce que vous vous serez lancé dans une voie trop difficile où seule la présomption vous a engagé. Leur but sera uniquement de vous remplir d'appréhensions et d'angoisses, d'exciter dans votre âme de l'antipathie à l'égard de vos semblables et de vous mettre en garde contre le désir de la perfection, contre le Sauveur lui-même, qui, peut-être, afin de vous

éprouver, se cachera à vos regards. Passez outre et ne vous mettez pas en peine de ce souci. Ne vous fâchez contre personne si ce n'est contre vous-même. En dépit de vos souffrances, de votre misère, de votre abandon, répétez encore avec plus de confiance : « *Je ne suis rien, je n'ai rien ; rien ne me touche ici bas ; je n'ai d'autre désir que celui d'aimer Jésus et de le contempler un jour à Jérusalem.* »

Mais (ce qui hélas, peut arriver) voici que vous faites une chute, sous la force de la tentation ou à cause de votre faiblesse ; et par suite, vous vous arrêtez en route ou vous vous détournez du chemin. Que ce malheur ne vous décourage pas. Soignez votre blessure, guérissez-là à l'aide des remèdes que l'Église met à votre disposition, reprenez vite votre élan et surtout ne pensez plus à ce qui vous est arrivé, car ce souvenir serait encore plus dangereux et deviendrait une arme terrible dans la main de vos ennemis. Continuez au contraire comme si rien ne vous fût arrivé. Gardez précieusement la pensée de Jésus dans votre esprit, plus que jamais désirez son amour et rien ne sera capable de vous porter préjudice.

4. — Enfin, quand vos ennemis seront persuadés que cet amour de Jésus vous tient si fort au cœur, que, ni la pauvreté, ni les méfaits, ni la maladie, ni les rêves, ni les doutes, ni les craintes, ni la vie, ni la mort, ni même le péché, ne sont capables de vous arrêter dans cette course à Jérusalem ; que vous méprisez et réputez pour rien toutes les entraves qu'ils mettent sur votre chemin ; qu'envers et contre tout vous êtes fidèle à la prière et à la mortification ; leur fureur ne connaîtra plus de borne et ils ne reculeront pas devant les procédés les plus ignobles. Ils se rapprocheront plus encore de vous et vous assailleront avec plus de frénésie, en y joignant une ruse diabolique : ils vous représenteront toutes vos bonnes œuvres, vos vertus et vos mérites, ils vous montreront combien vous êtes supérieur aux

autres, ils vous rediront les louanges dont vous êtes l'objet et vous parleront de la vénération dont votre sainteté est entourée. Par là ils compteront vous suggérer une vaine complaisance et une orgueilleuse satisfaction de votre propre excellence. Mais pour peu que vous vous recueilliez, vous comprendrez que tout cela n'est que flatterie et mensonge, un poison dangereux pour votre âme qu'une main hostile a couvert de miel ; vous éloignerez ces pensées avec mépris, en songeant que votre seule préoccupation est d'arriver à Jérusalem. De plus en plus alors, fixez votre regard sur le Christ, afin de ne pas vous exposer à l'arrêter sur le monde et ses vanités. Bientôt vous serez entièrement absorbé par la pensée de Jésus, au point que tout autre souvenir vous sera intolérable comme étant un obstacle à votre progrès et à la réalisation de votre désir suprême.

5. — Cependant, si quelque tâche matérielle s'impose à vous au nom de la charité et pour venir en aide à vos frères, faites-la avec empressement mais sans y consacrer plus de temps qu'il ne faut, afin de ne pas vous laisser détourner de votre but essentiel. S'il s'agit au contraire d'une occupation qui ne s'impose pas, et ne vous regarde pas, passez outre ; ne vous laissez pas distraire ; délivrez-vous de suite de ce souci dès qu'il s'est emparé de vous et redites votre refrain de choix : *Je ne suis rien, je n'ai rien, je ne désire rien, hormis Jésus et son amour.*

Comme tous les pèlerins, vous serez obligé de prendre au cours du voyage quelque nourriture, un peu de repos et de sommeil ; il faudra en user avec discrétion ; mais sans vous laisser troubler par des scrupules déraisonnables. Ne craignez pas que ces choses soient un obstacle et vous fassent perdre du temps. Ce sont des nécessités auxquelles il faut vous soumettre et qui vous aideront au contraire à continuer votre route avec plus de courage.

En conclusion, souvenez-vous que toutes vos pensées

doivent se concentrer autour du désir ardent d'aimer Jésus, que toutes vos prières et vos actions doivent tendre à affermir ce désir afin qu'il n'abandonne jamais votre cœur. Tout ce qui est de nature à le rendre plus fort, plus vivant, que ce soit la lecture, les conversations pieuses, les œuvres extérieures, ou bien le recueillement, la prière, le silence, doit vous être cher et il faut en faire usage pour accroître ce céleste besoin de Jésus et son amour, afin que vous puissiez en temps voulu, jouir de la vue et de la présence du Christ dans cette Jérusalem de la paix et du bonheur. Vous arriverez ainsi au terme de votre pèlerinage¹. »

1. Cf. BAKER : *Holy Wiedom*, I, sect., ch. v.

LA VIE ASCÉTIQUE

LIVRE DEUXIÈME

LE SEUIL DE LA VIE SPIRITUELLE

La vie purgative

Nature de ces obstacles.

Le péché, les vices, les imperfections	Le péché mortel {		sa malice	la pénitence. l'esprit de pénitence les pénitences extérieures.
	Classification :		ses remèdes	
Moyens d'amendement spirituel	le péché véniel		sa malice.	ses remèdes et les moyens de l'éviter.
	Les défauts des débutants		l'orgueil. l'avarice spirituelle. la luxure spirituelle. la colère. la gourmandise spirituelle. l'envie spirituelle. la paresse spirituelle.	
Définition, nature des passions.	La guerre qu'il faut déclarer aux défauts, l'acquisition des bonnes dispositions intérieures, la vigilance et la fidélité à l'examen de conscience.			

Les obstacles de la vie spirituelle

Les passions :	1 ^o Passions de l'appétit concupiscible		{ l'amour et la haine. le désir et l'aversion. la joie et la tristesse.	
	Classification :		{ 2 ^o Passions de l'appétit irascible	
Le gouvernement des passions	Soumission à la volonté. Répression des passions déréglées. Règles pratiques.		{ l'espérance et le désespoir la crainte et l'audace. la colère.	

Purification active des sens	Nature de la purification active des sens. Raison d'être de la purification active des sens extérieurs, et méthodes pour l'effectuer.		{ Nature des sens intérieurs. purification de l'imagination. purification de la mémoire.	
	Nature de la purification active de l'esprit.		{	
Purification active de l'esprit	Méthode de purification active de l'esprit		{ purification de la mémoire intellectuelle. purification de l'esprit. purification du jugement. purification de la volonté.	
	Action des vertus théologales dans la purification de l'esprit.		{	

Eloignement des obstacles

LIVRE II

Le seuil de la Vie spirituelle

La Vie purgative

CHAPITRE PREMIER

Les Obstacles de la Vie spirituelle

§ 1. — LES PÉCHÉS, LES VICES ET LES IMPERFECTIONS

36. *Les péchés, les vices, les imperfections.* — 37. *Considérations sur la malice du péché mortel.* — 38. *La pénitence, premier devoir de l'homme après le péché, peut être considérée comme un sacrement ou comme une vertu.* — 39. *L'esprit de pénitence indispensable au sacrement de la réconciliation.* — 40. *Les pénitences extérieures : utilité et avantages.* — 41. *Esprit intérieur qui doit les animer.* — 42. *Les péchés véniels : ce qu'on doit en penser.* — 43. *Principaux moyens d'éviter les péchés tant véniels que mortels.* — 44. *Guerre aux défauts et aux mauvaises habitudes.* — 45.-46. *Défauts et imperfections des commençants, orgueil.* — 47. *Avarice spirituelle.* — 48. *Luxure spirituelle.* — 49. *Colère.* — 50.-51. *Gourmandise spirituelle.* — 52. *Envie spirituelle.* — 53. *Paresse spirituelle.* — 54. *Dispositions intérieures*

pour se corriger des défauts. — 55. Autres moyens à employer, et en particulier vigilance et examen de conscience. — (Voir Théol. myst., l. II, c. II. DE LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS.)

36. D. *Quelle est la principale chose que doit faire une âme désireuse de se donner à Dieu dans la vie intérieure ?*

R. La principale chose que doit faire une âme, chrétienne et intérieure, c'est d'éviter toutes les offenses à l'égard de Dieu, c'est-à-dire : les péchés, les vices, les imperfections. — Que le péché mortel soit un obstacle à la vie surnaturelle et divine, c'est facile à comprendre, puisque le péché mortel est incompatible avec le principe formel de cette vie qui est la grâce : c'est un mur de séparation entre Dieu et nous (37). Aussi, le premier ouvrage de l'Esprit-Saint en nous, pécheurs, est-il d'effacer le péché mortel dans la justification (12) ; il construira ensuite sur ces bienheureuses ruines. Quant au péché véniel, bien qu'il ne détruise pas la charité, il la paralyse dans son action et son développement et dispose au péché mortel (42). — Le second obstacle à la vie chrétienne et intérieure, ce sont les vices ou mauvaises habitudes qui, productions du péché, l'engendrent à leur tour ; car, de même que des vertus acquises sont des habitudes produites par la répétition des actes, de même les vices sont les résultats déplorables des actes répétés du péché¹. — Enfin, il n'y a pas jusqu'aux imperfections qui ne soient, dans une certaine mesure, un obstacle au plein épanouissement de la vie surnaturelle.

C'est à la théologie morale qu'il appartient d'expliquer plus particulièrement la nature et la distinction du péché mortel et véniel² ; nous nous contenterons dans

1. D. Th. 1. 2. q. lxxi, a. 1. c : Secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium. — *Ibid.* a. 4, ad 2 : Vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso ; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

2. Le péché, d'après saint Augustin, est une action, une parole ou un

ce chapitre d'indiquer les principaux motifs que l'on a de les éviter, et les principaux moyens dont on doit user pour s'en purifier. Nous parlerons ensuite de vices ou défauts propres aux commençants et des imperfections qui en découlent, laissant encore à la théologie morale les vices plus graves et les péchés capitaux proprement dits. Du reste, les moyens que nous indiquons pour se purifier et se corriger des péchés et des imperfections propres aux commençants sont absolument les mêmes qui servent à extirper les autres vices ; en supprimant, avec la grâce de Dieu, les actes que nous signalons, et en produisant les actes des vertus contraires, on arrive à détruire efficacement toutes les mauvaises habitudes.

37. D. *Quels sont les motifs que nous avons d'éviter le péché mortel ?*

R. Nous avons de puissants motifs pour jurer une haine implacable au péché mortel. Voici les principaux :

« Il faut savoir, dit Tauler, que nous ne pouvons pas faire une parfaite pénitence, si auparavant nous ne savons pas tenir la balance juste pour peser avec équité l'énormité du péché ; car, quiconque pèche traite le Dieu

désir contraire à la loi éternelle (il faut y comprendre les pensées et les omissions) : *Peccatum est factum, dictum, vel concupitum adversus legem æternam* (*Cont. Faust.* l. XXII, c. xxvii). — Saint Thomas accepte et interprète cette définition (1, 2, q. vii, a. 6). : Le péché est un acte mauvais, libre et volontaire. Cet acte est mauvais, parce qu'il est contraire à la loi éternelle d'où dérivent les deux autres, la loi naturelle et la loi positive : *Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus... voluntarius... Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam... Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua... humana ratio : alia vero est prima regula, scilicet lex æterna.* — La différence formelle entre le péché mortel et le péché véniel consiste en ce que le péché mortel sépare l'âme de Dieu, sa fin dernière ; le péché véniel ne va pas jusqu'à nous séparer de Dieu ; le péché mortel est figuré par la mort ; le péché véniel, par la maladie (1, 2, q. lxxiii, a. 5). — Le péché est mortel quand il y a un plein consentement en matière grave ; il est véniel, lorsque le consentement de la volonté est imparfait ou que la matière est légère.

tout-puissant avec tant d'outrage et de mépris, et il se fait à lui-même un si grand tort, que s'il connaissait bien l'un et l'autre, ni le ciel, ni la terre, ni tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, ne serait capable de lui faire commettre la moindre faute de propos délibéré ; au contraire, il choisirait plutôt de mourir tous les jours d'une nouvelle mort que de souiller son âme de quelque péché. Le péché nous sépare donc de Dieu et nous attache aux créatures qui ne sont que vanité ; c'est une tache et une souillure de l'âme ; c'est la mort de l'esprit, le piège du démon, la perte irréparable du temps, la privation de la grâce divine, de toutes les vertus et du bonheur éternel. Le péché est une tristesse et une affliction de la conscience, un obscurcissement de l'esprit, un dérèglement de la volonté, un trouble du cœur... C'est le triomphe de l'ennemi, un poison mêlé de douceur, le commencement de la damnation, l'occasion de plusieurs autres péchés, une joie passagère, une peine durable, une honte éternelle, un objet aimable, à la vérité, aux yeux du monde, mais haïssable et détestable aux yeux de Dieu et de ceux qui l'aiment. En un mot, il n'y a point de termes qui puissent exprimer l'horreur du péché ; le mal qu'il nous fait ne peut se comprendre ; la honte et la confusion qui le suivent ne sauraient s'effacer, et les tourments qu'il nous cause sont insupportables¹. »

1. TAULER, *Institutions*, c. i. — Jean Tauler, Dominicain du xiv^e siècle, appelé Docteur sublime et illuminé, est un des mystiques les plus estimés ; il joint à l'élévation des pensées une grande connaissance du côté pratique de la vie chrétienne et parfaite. Surius a traduit ses ouvrages en latin. Le vénérable Louis de Blois n'a pas craint de se faire son apologiste, en montrant contre ses détracteurs la parfaite orthodoxie de sa doctrine. « Nul, dit-il, ne fut jamais plus attaché que Tauler à la foi catholique. Ses ouvrages contiennent une doctrine pure et qu'on peut appeler divine. Tous ceux qui en ont fait une étude approfondie le reconnaîtront » *Thaulerus catholicæ fidei cultor integerrimus est. Ea quæ scripsit, sana et plane divina sunt : ut cognoscere possunt omnes, qui in illis studiose sunt versati*. *Apologia pro Thaulero*. c. i. — Saint Paul de la Croix, dit le vénérable Strambi, « avait un plaisir extrême à lire les pieux écrits de Tauler ; il en pénétrait la profonde doctrine et les citait fréquemment dans ses

Le péché est donc le plus grand de tous les maux : cette vérité sérieusement méditée servira de base à tout l'édifice spirituel, en excitant la componction et le repentir dans le cœur¹.

38. D. *Quel est le premier devoir qui s'impose à l'homme après le péché ?*

R. Le premier devoir de l'homme qui a eu le malheur de commettre le péché est de faire une véritable et sincère pénitence. — La pénitence peut être considérée comme un sacrement qui remet les péchés, ou comme une vertu qui les déteste, les regrette, les évite et les expie ; comme sacrement, la pénitence nous impose trois actes : la confession, la contrition et la satisfac-

discours. Il en faisait tant de cas qu'au seul nom de Tauler on voyait ses traits s'enflammer et ses yeux verser des larmes de joie et de dévotion : il s'était approprié la doctrine de ce grand homme sur l'union de l'âme à Dieu, sur le repos en Dieu, sur l'anéantissement en Dieu, etc., parce que son expérience lui en avait fait reconnaître la vérité. » *Vie de saint Paul de la Croix*, t. II, c. II. — Bossuet lui-même, tout en disant qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines expressions échappées à Tauler, ne peut s'empêcher de dire que c'est « un des plus solides et des plus corrects des mystiques. » (*Instruction sur les états d'oraison*, l. I, § 3.)

1. Saint Thomas insiste dans plusieurs endroits de ses écrits sur la malice et les terribles effets du péché : — In 3, q. 1, a. 2, ad 5 : Dicendum quod quantitas peccati ex duobus potest pensari : scilicet ex parte Dei, in quem peccatur ; et sic infinitatem quamdam habet, prout offensa Dei est, quia quanto major est qui offenditur, tanto culpa est gravior ; vel ex parte boni, quod corrumpitur per peccatum ; et sic quantitas culpæ finita est, scilicet in quantum est corruptio naturæ. — Et q. 11, de malo, a. 9, ad 2 : Dicendum quod mors animæ est privatio gratiæ, per quam anima Deo uniebatur ; privatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ et pœna... Unde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis et inordinatus. — In Isai. c. xxiv : Nota super illo verbo : *amara potio*, quia potio peccati est amara, primo propter conscientiæ remorsum... Secundo propter mortis metum... Tertio propter divinæ dulcedinis defectum... Quarto propter pœnitentiæ planctum... — In Isai, c. I : Nota super illo verbo : *In iniquitatibus venditi estis*, quia homo pro peccato vendit multa. Primo animi virtutem... Secundo cœlestem hæreditatem... Tertio animæ libertatem... Quarto divini amoris honorem. — In Isai c. XLVI : Nota super illo verbo : *Onera vestra pondere gravi*, quia peccatum quemadmodum onus fatigat, primo propter sollicitudinem in excogitando... Secundo propter laborem in exequendo... Tertio propter confusionem in recogitando... Quarto propter frustrationem in expectando.

tion¹; comme vertu, la pénitence est intérieure et extérieure.

39. *Dans quel esprit faut-il s'approcher du sacrement de pénitence ?*

R. Pour s'approcher saintement du sacrement de la réconciliation, il faut être animé d'un véritable esprit de pénitence. Le sacrement n'en dispense pas. Les dispositions intérieures sont absolument nécessaires, si l'on veut obtenir le pardon de ses péchés. Toute vertu solide repose sur un fondement intérieur : ses principales qualités sont la discrétion, la bonne volonté, la pureté d'intention et la générosité. La vertu de pénitence n'est point dispensée de ces saintes dispositions. Mais ce qui la distingue en particulier, ce sont les sentiments d'une componction véritable, d'une vive douleur et d'une profonde et sincère humilité².

« Il faut, dit Tauler, que le pécheur, pour expier l'irrévérence et le mépris avec lesquels il a traité Dieu,

1. Pour tous les détails qui concernent la confession, la contrition et la satisfaction, nous renvoyons à la théologie morale.

2. D. Th. in 4, dist 17, a. 3, quæst. 4 : *Ea quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus. — Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in II Ethic. (c. III et IV) dicitur. Prima ut aliquis sit sciens : et quantum ad hoc confessio dicitur esse discreta, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur est autem discretio ut majora cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantum ad hoc dicit quod debet esse libens. Tertia conditio est ut propter debitum finem operetur ; et quantum ad hoc dicit quod debet esse fortis, ut scilicet propter verecundiam non dimittat. — Est autem confessio actus pœnitentiæ virtutis : quæ quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati ; et quantum ad hoc debet esse verecunda, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso ; et quantum ad hoc debet esse lacrymabilis. Tertio in abjectione sui terminatur ; et quantum ad hoc debet esse humilis, ut se miserum confiteatur, et infirmum. — Sed ex propria ratione hujus actus qui est confessio, habet quod sit manifestativa... Primo... fidelis... Secundo... nuda... Tertio... simplex... Quarto... integra. — Secundum autem quod confessio est pars sacramenti... oportet quod sit accusans... parere parata... secreta... Sed de bene esse confessionis est quod sit frequens, et quod sit accelerata.*

se présente devant sa face avec une profonde réflexion sur soi-même, qu'il se confesse coupable avec humilité, qu'il demande grâce et miséricorde, qu'il loue et glorifie Dieu du plus profond de son cœur, qu'il s'abaisse et se prosterne au-dessous de tous les hommes et qu'il abandonne tous ses désirs à la conduite admirable de la volonté divine. Mais, parce qu'il a cherché dans les créatures un plaisir et une satisfaction qu'il devait attendre uniquement du Créateur, il est juste qu'il pleure ses péchés dans l'amertume et dans l'affliction de son cœur, qu'il s'accuse au tribunal de la confession devant le prêtre, qui tient la place de Dieu et qui a la puissance de lier et de délier, et que, formant une ferme résolution de s'amender avec un vif sentiment de douleur, il accomplisse les œuvres d'austérité et de satisfaction qui lui auront été enjointes suivant la discipline sainte de l'Église, et qu'il porte de dignes fruits de pénitence¹. »

40. D. *Que faut-il penser des pénitences extérieures ?*

R. Les austérités corporelles, pourvu qu'elles soient réglées par l'obéissance et la discrétion, nous aident beaucoup non seulement à extirper les vices, mais à acquérir les vertus. Les louanges de la pénitence extérieure retentissent à toutes les époques de la tradition catholique : la mortification des sens, disent les ascètes, réprime l'aiguillon de la chair, chasse les mauvaises pensées, favorise les exercices spirituels et en particulier l'oraison, éclaire l'âme, entretient la vigueur de l'esprit, ouvre la porte à la componction, à l'humilité et au sincère repentir, excite la joie, procure la paix, assure la tranquillité, efface les péchés, purifie l'âme, soumet la chair à l'esprit, donne la santé au corps, devient l'école de la sainteté et du mérite. Une âme chrétienne et intérieure doit donc estimer les austérités

1. TAULER, *Institutions*, c. I.

corporelles, et les pratiquer dans la mesure de la volonté de Dieu, si elle veut faire des progrès vraiment sérieux et solides dans la vertu. Ce que nous dirons au chapitre de la purification active des sens complètera ce trop rapide aperçu.

41. D. *Dans quel esprit faut-il accomplir les œuvres extérieures de pénitence ?*

R. On doit embrasser les saintes rigueurs de la pénitence, non par un esprit de crainte servile, mais par un véritable esprit d'humilité et d'amour : c'est à cette condition que nous pourrons les offrir à Dieu comme des actes d'une véritable et sincère pénitence¹.

« Les actes extérieurs de la pénitence, dit Tauler, comme les jeûnes, les veilles, la prière, l'aumône et d'autres austérités semblables, sont d'autant plus agréables à Dieu qu'elles ont davantage de ce regard et de cette pente aimable de l'intérieur vers lui. C'est pourquoi occupez-vous surtout aux exercices qui vous font mieux connaître la bonté divine, qui vous disposent plus efficacement à pleurer vos péchés et à les examiner de plus en plus, et qui vous encouragent à prendre une nouvelle confiance en Dieu... Il ne faut faire aucune estime de toutes nos bonnes œuvres, quand elles seraient aussi méritoires et en aussi grand nombre que le sont celles de toutes les créatures ensemble... Concevons autant de mépris pour nous-mêmes que nous aurons de respect et de vénération pour Dieu, sans jamais manquer néanmoins de faire tout le bien possible, en rapportant à lui seul le mérite des bonnes

1. D. Th. III p. q. lxxxv, a. 4, c. : Dicendum quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est passio quædam, et sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto ; alio modo secundum quod est virtus, et sic... est species justitiæ. Justitia autem... habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

œuvres qu'il opère en nous : il n'y a point de moyen plus efficace pour effacer le péché et la peine du péché que ce saint exercice¹. »

42. D. *Est-il nécessaire, dans la vie intérieure, d'être dans la résolution d'éviter le péché véniel ?*

R. Cette résolution devrait exister, non seulement dans les âmes intérieures, mais dans toutes les âmes chrétiennes. En effet, le péché véniel de propos délibéré et d'habitude est un des plus grands obstacles à notre sanctification. Nous devons le détester et l'éviter, tant pour l'injure qu'il fait à Dieu, qu'à cause des tristes effets qu'il produit dans l'âme. Le péché véniel, il est vrai, ne détruit pas la charité, mais il la refroidit et l'empêche de prendre son essor ; il ne donne pas la mort à l'âme, mais il la laisse sans force et sans énergie pour le bien ; il dispose au péché mortel, et lui vient en aide dans son œuvre de destruction. Mais pour une âme vraiment intérieure, le principal motif d'éviter le péché véniel, c'est qu'il déplaît à Dieu². « Celui qui craint Dieu ne néglige rien (*Eccle. vii, 19*). »

1. TAULER, *Institution*, c. i.

2. D. Th. in 4, dist. 18, a. 4, quæst. 3, ad 1 : Sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter, ita etiam quam quod peccet venialiter. — 1. 2. q. lxxxix, a. 1. c. : Peccatum veniale impedit quidem uitorem actualem, non tamen habitualement, quia non excludit, neque dimittit habitum charitatis et aliarum virtutum. — *Ibid.* a. 2, c. : Dicendum est quod ipsa peccata venialia, quæ admiscunt se procurantibus terrena, significantur per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*. Sicut enim congregantur in domo, et non pertinent ac substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spiritali ædificio ; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam ; et tamen salutem consequitur æternam. — in 4, dist. 12, q. ii, a. 2, quæst. ad 1. : Non est inconveniens quod aliqua hora homo sit absque omni peccato veniali, quamvis hoc durare non possit propter difficultatem vitandi peccata venialia. — III p. q. lxxxvii, a. 1, ad 1 : Pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus ; sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur ; debet tamen habere propositum se preparandi ad peccata venialia minuenda ; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum dese-

« Quoiqu'il ne soit pas en notre pouvoir, dit Tauler, d'éviter tous les péchés véniels, nous devons néanmoins, et nous pouvons, avec la grâce de Dieu, veiller sur nous avec tant de soin, qu'il soit rare que nous y tombions, même par mégarde, et n'en jamais commettre de propos délibéré, quand même il s'agirait de sauver notre vie ; car, tout ainsi qu'un nuage épais obscurcit les yeux du corps, de même les péchés véniels obscurcissent les yeux de l'âme, et nous empêchent de voir Dieu ; ils éteignent la ferveur de l'amour divin ; ils empêchent que nos prières ne soient exaucées aussi facilement qu'elles le seraient si nous en étions affranchis ; ils défigurent et souillent l'âme, ce qui contriste l'Esprit-Saint, et réjouit le démon ; ils privent l'âme de la familiarité de Dieu, aussi longtemps qu'elle demeure sans se corriger ; ils entraînent dans de plus grands péchés ; ils affaiblissent tellement les forces de l'âme qu'elle ne peut plus aussi bien résister à ses mauvaises inclinations ; ils rendent l'esprit paresseux et languissant à faire le bien ; ils attachent nos désirs aux choses passagères ; ils prolongent la durée des souffrances du purgatoire et tiennent l'âme privée pendant longtemps de la vue et de la présence de Dieu. Que chacun comprenne maintenant si le péché véniel est peu de chose, particulièrement lorsqu'on le commet de propos délibéré ou par habitude¹. »

43. D. *Quels sont les principaux moyens d'éviter les péchés, même véniels ?*

R. Ces moyens sont en grand nombre : la prière, l'oraison mentale, les considérations sur la malice et les suites du péché ; les exercices spirituels, la fréquentation des sacrements, l'esprit de pénitence et de mortification, la fuite des occasions, la vigilance, etc. Nous

reret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia.

1. TAULER, *Institutions*, c. II.

n'entrerons pas ici dans le détail de toutes ces choses généralement connues, et dont plusieurs sont expliquées ailleurs dans cet ouvrage. Cependant, nous donnons un résumé aussi complet que possible des moyens que la miséricorde divine offre à toutes les âmes désireuses de fuir le péché : celles qui seront fidèles dans l'emploi de ces armes spirituelles arriveront certainement à une très grande pureté de cœur¹.

« Il y a, dit Tauler, six dispositions par lesquelles, avec le secours de la grâce, on peut éviter les péchés tant mortels que véniels, aussi longtemps qu'on y reste fidèle. La première, lorsque nous sommes protégés par la puissance de Dieu ;... alors la grâce de Jésus-Christ pénètre toutes les facultés de l'âme, en sorte que chacune d'elles reçoit une vigueur vraiment divine pour résister à tout ce qui n'est point de Dieu, et à tout ce qui lui est contraire. La seconde, lorsque les puissances inférieures attendent l'ordre des puissances supérieures ; car c'est ce qui conserve l'homme dans la voie droite et dans la justice... La troisième, lorsque la volonté humaine, s'abandonnant entièrement à la volonté divine, ne fait qu'une même volonté avec elle... La quatrième, lorsqu'on garde de la modération en toutes choses ; en effet, celui qui peut prendre le milieu dans toutes ses actions est sans défauts ; puisque tous les défauts viennent d'un dérèglement qui consiste à faire plus ou moins qu'il ne convient... La cinquième, lorsque l'homme embrasse intérieurement et extérieu-

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th. q. 11, disp. 1, a. 4, n° 6* : Multis et perfectis hominibus in carne viventibus hoc concessum est, ut post conversionem suam, et gustatam Spiritus Sancti dulcedinem, nunquam aut rarissime peccata venialia scienter, et ex industria, et cum plena deliberatione committant. Ita scilicet ut advertentes ipsi : hoc verbum est peccatum veniale, ob reverentiam divinæ Majestatis quam unice venerantur, et diligunt, illud verbum nec pro salute totius mundi proferre constituent. Viri autem perfecti, aut fervide proficientes, scientia illuminati, qua aliquod peccatum leve esse cognoscunt, et gratia ampliori roborati, et dulcedine divini amoris allecti, non est cur non facile carnis infirmitatem superent, et motus ejus ad illicita tendentes cohibeant.

rement la pauvreté volontaire... La sixième, lorsque le feu vivant de l'Esprit-Saint a embrasé le cœur de l'homme, parce que le grand amour de Dieu efface tous les péchés de l'homme et le rend pur et exempt de toute tache ; en sorte que, si quelqu'un brûlait incessamment de ce feu divin, il vivrait aussi incessamment sans péché, car il n'est pas possible que l'amour et la haine puissent se concilier ensemble dans un même cœur. Celui qui aime Dieu parfaitement est comme forcé d'éviter tout ce qui est contraire à Dieu¹. »

44. D. *Est-il bien important de lutter sans cesse contre ses défauts et ses mauvaises habitudes ?*

R. Si nous voulons éviter le péché et faire des progrès solides dans le chemin de la perfection, nous devons travailler avec un soin vigilant à l'extirpation des défauts et des mauvaises habitudes qui entretiennent en nous l'inclination au mal. Il ne suffirait pas de purifier notre cœur par la pénitence, par une bonne confession, même générale, il faut encore se préparer à combattre nos vices jusque dans leur racine, et en particulier notre défaut dominant.

« Comme un grain de froment, dit Tauler, ou bien tout autre objet que ce puisse être, ne peut recevoir une autre forme qu'il ne meure auparavant et qu'il ne perde sa première forme ; de même, nous ne saurions être unis à Jésus-Christ, pour être membres de son corps et parés de ses grâces, si nous ne quittons auparavant et ne faisons mourir en nous tous nos vices et tous nos défauts... Or, il n'y a personne qui puisse le faire, s'il n'examine attentivement quels sont les objets pour lesquels il a de l'attachement, et qui sont des obstacles entre Dieu et lui, afin d'y renoncer et d'y mourir². »

Pour faciliter cette recherche de nos défauts et de

1. TAULER, *Institutions*, c. II.

2. TAULER, *Institutions*, c. III.

nos mauvaises habitudes, on est dans l'usage de les rattacher aux sept péchés capitaux. Saint Jean de la Croix nous présente un tableau très exact et très saisissant des défauts auxquels sont exposés ceux qui commencent à se donner à Dieu ; comme il sera facile de le voir, ce ne sont pas toujours de simples imperfections, mais il s'y glisse quelquefois des actes vraiment répréhensibles. Nous reproduirons d'autant plus volontiers le texte du grand mystique espagnol dans les réponses suivantes, que nous y retrouverons non seulement les remarques pleines de finesse de sainte Thérèse, mais aussi la doctrine traditionnelle de toute l'école et en particulier de saint Thomas¹ et de Tauler².

45. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'orgueil ?*

R. « Bien que les choses saintes et divines, dit saint Jean de la Croix, nous inspirent d'elles-mêmes l'humilité, les commençants néanmoins reçoivent souvent, par leur faute, les impressions de je ne sais quel orgueil secret, parce qu'ils font trop de réflexion sur leur ferveur et sur leur empressement dans les exercices de piété ; ils ont alors une certaine complaisance d'eux-mêmes et de leurs actions, et sont très portés à parler des choses spirituelles et à se poser en maîtres plutôt qu'en disciples. Ils jugent les autres, et ils les condamnent en leur cœur de ce qu'ils n'embrassent pas la dévotion de la même manière qu'eux, et quelquefois ils en disent leurs sentiments, semblables en cela au pharisien qui, tout en louant Dieu, s'enorgueillissait de ses œuvres et méprisait le publicain. (LUC, XVIII ; 11, 12). Souvent, le démon les anime à la ferveur et leur inspire le désir d'entreprendre telles ou telles bonnes œuvres, afin d'alimenter leur présomption, car l'ennemi du genre humain n'ignore pas que ces actes entachés

1. Cf. Th. a WALCORNERA. *Theol. Myst. D Th.*, q. II, disp. 1 a 6,

2. *Institutions*, c, III,

d'orgueil, au lieu de leur profiter, leur nuiront. Quelques-uns même sont assez vains pour vouloir être considérés comme les seuls gens de bien ; c'est pourquoi, en toute occasion, ils blâment leur prochain, et ils flétrissent autant qu'ils peuvent sa réputation... Ils souhaitent si ardemment d'être loués et estimés, que si leurs pères spirituels n'approuvent pas leur esprit et leur manière de vivre, ils s'imaginent qu'ils ne sont pas compris, ou ils concluent aussitôt que ces directeurs n'entendent rien à la spiritualité. Ils s'empressent alors de les quitter et cherchent à communiquer avec ceux qui sont de leur sentiment... Ils ont un grand désir d'attirer l'attention sur leur genre de spiritualité et sur leur dévotion ; et, pour ce motif, ils prennent les attitudes les plus étranges, poussent des soupirs et se livrent à mille autre simagrées. C'est plutôt en public qu'en secret qu'ils ont des ravissements, et ils sont bien aises de voir divulgués ces effets extraordinaires, objets de leur ardente convoitise, mais dont le démon est, à n'en pas douter, le principal agent.

« La plupart s'efforcent encore d'attirer l'attention et d'être en faveur auprès de leurs pères spirituels, quoique ces démarches leur soient une source d'envie et d'inquiétude. Ils éprouvent de la honte et une extrême répugnance à déclarer nettement leurs péchés à leurs confesseurs, de peur de diminuer la bonne opinion qu'ils ont de leurs vertus : aussi, pour dissimuler la malice de leurs fautes, ils les colorent, et travaillent plutôt à s'excuser qu'à s'accuser. D'autres fois, ils se confessent à un autre, afin que leur confesseur, ignorant le mal qu'ils font, les estime très vertueux... Il y en a qui ne se mettent parfois point en peine de leurs fautes, tandis qu'en d'autres circonstances, ils s'en affligent extrêmement, parce qu'ils ont une haute opinion de leur sainteté ; alors ils s'irritent et se fâchent contre eux-mêmes, ce qui dénote une nouvelle imperfection. Souvent ils prient Dieu avec ardeur et instance de les délivrer de

leurs défauts, mais ce n'est pas tant pour lui être agréables, que pour s'affranchir eux-mêmes du chagrin qu'ils en éprouvent. Ils ne prennent pas garde que, si Dieu exauçait leurs prières, ils en seraient peut-être plus orgueilleux encore. Ennemis des louanges pour autrui, ils les aiment pour eux-mêmes, et ils les recherchent avec adresse et empressement...

« Parmi ceux qui sont livrés à ces imperfections, il y a des degrés différents. Plusieurs tombent dans les plus grandes, et en reçoivent un tort immense. Pour d'autres, le dérèglement est moins grand, et le mal moins considérable. Quelques-uns n'en ressentent que les premiers mouvements ; il en est bien peu parmi les commençants qui en soient complètement exempts¹. »

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. II. — Thomas de WALGORNERA (*Theol. Myst. D. Th.* q. II, disp. 1, a. 6, n° 1) reproduit en ces termes les enseignements de saint Thomas, de Tauler et de saint Jean de la Croix : Quantum ad superbiam, quæ secundum D. Thom. 2. 2. q. CLXII, a. 1 et 2 definitur : Inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, incipientes ex devotionis sensu, quem Deus eis benigne communicat, ut a terrenis voluptatibus segregatos ad cœlestes delicias fortiter et suaviter alliciat, superbiendi sumunt occasionem, licet ex natura sua res sanctæ potius humilitatis quam superbiæ causam præbeant ; cumque se prosperis auris navigare conspiciunt, hanc prosperitatem suis meritis attribuentes, in seipsis tanquam dignis, et in suis operibus velut excellentibus temere complacent. Unde superbe sapientes, ac plurimum de se præsumentes, alios facile despiciunt, quos externa devotione carere conspiciunt, et more Pharisææ superbia tumidi, cæteros contemnentes in suis orationibus sua potius temere jactant opera, quam divina, referant humiliter beneficia, et Deo gratias pro ipsis rependant ; eoque deveniunt superbiæ, ut ex una parte plurima et asperrima virtutis exercitia subeant, ut appareant coram hominibus ; ex alia vero parte cæterorum virtutes, et gestibus et verbis, occasiones data, reprehendunt, ut ex eorum humiliatione singulariter ipsi boni ac in virtute eminentes videantur. Ex quo sequitur, quod confessarios, aut vitæ spiritualis directores quærant, non quasi veritatis et humilitatis doctores, sed magis sui faustos approbatores ac perniciosos adulatores : unde huc illuc permutando directores divagantur, donec tales invenerint, et summo studio devitant eos, quos suis erroribus contrarios viam humilitatis docere conspiciunt : miris inventionibus confessoris et directoris ambiunt affectum, et applausum, eique sui spiritus rationem reddentes, fictos nonnunquam internos Dei favores simulate referunt, ut ipso plus cæteris æstimentur et invidia misere tabescunt, si quos ab ipso sibi videant præferri ; et inde est, quod externum devotionis fervorem, quem sæpe diabolus accendit, ad hunc effectum parere affectent, et proprios defectus pro viribus occultent ; imo contingit aliquando, quod secretos et ignotos

46. D. *Que faut-il faire pour lutter avec avantage contre les défauts qui viennent de l'orgueil ?*

R. Il faut prendre une voie tout opposée à celle que nous venons de décrire dans la réponse précédente, et se pénétrer des sentiments d'une véritable humilité, en considérant la grandeur infinie de Dieu, l'abîme de notre misère, et les imperfections sans nombre de toutes les œuvres dont nous pouvons être tentés de nous enorgueillir¹. C'est ainsi que s'efforcent de penser et d'agir ceux qui embrassent la vie intérieure avec un esprit vraiment éclairé et surnaturel.

« Ceux qui suivent les règles de la perfection, dit saint Jean de la Croix, tâchent de faire de grands progrès dans l'humilité : ils comptent pour rien leurs œuvres, et ils n'ont aucune estime pour eux-mêmes ; tous les autres leur semblent meilleurs qu'eux, ce qui excite en leurs cœurs une sainte envie de les imiter et une louable émulation de servir Dieu avec amour et perfection. Plus leur ferveur augmente, plus les actions qu'ils font et les délices qu'ils goûtent sont grandes, plus aussi leur humilité les porte à reconnaître que Dieu seul mérite d'être loué et que tout ce qu'ils endurent pour sa gloire est peu de chose ; de telle sorte que plus leurs œuvres sont parfaites, moins ils sont contents d'eux-mêmes. En effet, tout embrasés de la divine cha-

confessores habeant quibus peccata confiteantur, ut ordinario et noto suo confessori sola virtutum opera et divinos favores manifestent. Ex eadem radice superbiæ procedit quod similes incipientes, vel proprios defectus quasi nullos negligant, vel de eis plus nimio confundantur et inquietentur, ita ut amor proprio potius consulentes, quam amorì divino studentes, importunis precibus se ab illis liberare precentur. Rari sunt incipientes, qui in prædictos aut similes defectus, et aliquando in multo graviore non cadant.

1 D. Th. 2, 2. q. CLXII, a. 6, ad 1 : Motus superbiæ... postquam deprehensus fuerit per rationem facile evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. 10, 9 : *Quid superbit terra et cinis ?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job. xv, xiii : *Quid tumet contra Dominum spiritus tuus ?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaïæ, xl, 6 : *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri.*

rité, ils voudraient entreprendre de si grandes choses pour Dieu, que les actions les plus admirables où ils consomment leurs forces et leur temps ne sont rien dans leur pensée. Ils ferment les yeux sur ce que les autres font ou ne font pas, et s'ils le remarquent, c'est uniquement pour voir que les autres les surpassent de beaucoup. S'estimant peu de chose, ils désirent qu'on ait d'eux la même opinion, qu'on blâme et qu'on méprise leurs œuvres. Lorsqu'on leur témoigne de la considération et qu'on leur donne des louanges, ils ne peuvent y croire; c'est, d'après leur manière de voir, quelque chose d'étrange et d'extraordinaire. Bien loin de s'ériger en maîtres de la vie spirituelle et de vouloir donner des instructions aux autres, ils en reçoivent volontiers de tous ceux qui peuvent leur être utiles... Ils sont prêts, si leurs directeurs le commandent, à quitter la voie qu'ils suivent; jamais il ne leur vient à la pensée de s'appuyer en rien sur eux-mêmes. Ils ont de la joie quand on loue les autres, et leur seul regret est de ne pas servir Dieu avec la même perfection. Au lieu d'avoir du penchant à parler de ce qui les concerne, ils éprouvent de la confusion d'être obligés d'en rendre compte à leurs pères spirituels; car, à leur avis, ces choses ne méritent pas d'être expliquées et connues. Ils aiment mieux découvrir leurs péchés et leurs mauvais penchants, et ils ont soin de donner à entendre qu'il n'y a en eux aucune trace de vertu... Au reste, leur zèle pour Dieu est si ardent et si généreux, qu'ils donneraient de bon cœur tout leur sang à ceux qui le servent et qui s'efforcent de lui gagner des âmes. Lorsqu'il leur échappe quelque imperfection, ils la supportent avec humilité et mansuétude et mettent avec une crainte amoureuse toute leur confiance en la bonté de Dieu. Mais il me semble qu'il y a très peu d'âmes qui marchent dès le début avec ce degré de perfection et nous aurions sujet d'être satisfaits si la plupart ne se jetaient dans les défauts tout contraires¹. »

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. II.

47. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'avarice spirituelle ?*

R. « Un grand nombre de ceux qui commencent sont infectés du poison de l'avarice spirituelle, dit saint Jean de la Croix. Jamais ils ne sont contents des dons de Dieu. S'ils ne trouvent pas dans les choses spirituelles la consolation qu'ils désirent, la tristesse et le chagrin les envahissent aussitôt. Quelques-uns ne cessent de demander des conseils et ne se lassent jamais d'entendre des conférences spirituelles ; ils lisent tous les livres qui traitent de cette matière, et ils y mettent plus de temps qu'à faire des actes méritoires, et à s'appliquer, comme ils le devraient, à la mortification et à la pauvreté d'esprit. Plusieurs se chargent d'images, de rosaires, de croix rares et précieuses. Un jour, ils prennent les uns, le lendemain, les autres ; tantôt ils en veulent d'une façon, tantôt d'une autre. Ils s'attachent à ceux-ci plutôt qu'à ceux-là, à cause de leur rareté ou de leur prix. D'autres s'entourent d'*Agnus Dei*, de reliques et d'authentiques, comme les enfants le font de leurs jouets. Je ne condamne en cela que l'esprit de propriété et l'attachement qu'ils ont à ces choses... Ceux qui vont par le droit chemin de la perfection ne s'arrêtent pas à tous ces instruments visibles et ne les accumulent point ; ils ne veulent savoir que ce qu'il faut pour agir saintement ; ils ne regardent, ils ne veulent que cela ;... ils ne sont animés que du désir d'acquérir la solide vertu, de plaire en tout à Dieu, et de ne se satisfaire en rien eux-mêmes¹. »

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. III. — Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 1, a. 6, n° 5 : Loquens D. Thom. de avaritia, l p. q. LXIII, a. 2, ad 2, et 2. 2., q. CXVIII, a. 1 et 3, sic eam definit : Avaritia est peccatum quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias. Et sic avaritia spiritualis erit peccatum quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere dona spiritualia. Multi incipientes plurimos patiuntur defectus : vix de spiritu divinitus concesso contenti sunt et nisi devotioni affluentiam ac cælestium charismatum abundantiam plenis (ut ita dicam) manibus recipiant, interius angustiantur, et penitus

48. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à la luxure spirituelle ?*

R. « Quant à ce qui regarde la luxure, dit saint Jean de la Croix, mon intention n'est pas de traiter des péchés qu'on peut commettre en cette matière, mais des imperfections qui en sont la suite et qu'on peut appeler luxure spirituelle, non pas qu'elles soient telles véritablement, car, sans le vouloir, on en éprouve quelquefois les effets dans la chair, à cause de sa fragilité, pendant que l'âme reçoit des communications spirituelles. Ces mouvements de la sensualité, tout à fait involontaires, s'élèvent souvent dans les exercices spirituels, et cela jusque dans la plus sublime oraison, ou dans la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Ces sensations naissent de l'une ou l'autre de ces trois causes.

« La première se rencontre quelquefois chez les personnes d'une complexion faible et délicate, et d'une nature tendre et sensible ; lorsqu'elles s'occupent aux choses spirituelles, la nature y éprouve une grande délectation, et c'est de cette jouissance que viennent ces émotions sensibles... Mais lorsque la sensualité a été réformée par la purification de la nuit obscure, elle n'est plus soumise à ces défaillances... La seconde cause de ces révoltes, c'est le démon qui tâche de les former pour jeter l'âme dans le trouble et dans l'inquiétude, quand elle se dispose à faire oraison... La troisième cause est la crainte que les commençant ont de ces sensations. Cette crainte les

desolati tanquam a Deo derelicti gemunt, huc illuc divagantur, ut propriæ spirituali inopiæ succurrant, nec datis multiplicibus directorum consiliis sic acquiescunt, quia nova semper ab aliis requirunt, unde plus inquisitioni consiliorum, quam piis vacantes exercitiis maximam incurrunt jacturam meritum... N° 6. Sunt enim aliqui, qui ita inhærent aliquibus devotionibus, ut ab illis dimoveri non possunt. Sic imaginibus sanctorum, crucibus, rosariis, et reliquiariis adhærent, et in eis artem et valorem magis quam veram pietatem attendentes, ut ingentem semper eorum copiam penes se habeant, unde devotionis accidentibus, et non substantiæ addi cuntur : sed nunquam ad perfectionis culmen ascendent, si copiosam hujus modi proprietatis spiritualis suppellectilem sponte non dimittant.

excite au moment qu'ils s'en souviennent et qu'ils les redoutent le plus... Mais alors, ils les endurent sans être coupables et sans offenser leur Créateur (*Théol. myst.*, 70)...

« Souvent il arrive aux commençants de s'entretenir de choses spirituelles ou d'entreprendre quelques bonnes œuvres, avec une certaine vivacité qui provient d'une attention trop grande aux personnes présentes ; ils y prennent une sorte de complaisance à laquelle la volonté n'est point étrangère, et c'est encore une sorte de luxure spirituelle.

« D'autres, sous prétexte de spiritualité, se lient d'amitié avec certaines personnes ; or, la sensualité se glisse plus facilement dans ces liaisons de cœur que le pur esprit. Cette amitié n'augmente pas l'amour de Dieu ni le souvenir de sa présence ; au contraire, elle donne de grands remords de conscience. Quand l'amitié est vraiment spirituelle, à mesure qu'elle augmente, on sent croître l'amour de Dieu ; plus on y pense, plus on se souvient de Dieu et plus on désire le posséder. Mais lorsque l'amitié naît de la sensualité, elle produit des effets tout contraires : plus elle augmente, plus l'amour et le souvenir de Dieu diminuent¹. »

1. *La Nuit obscure*, l. I, c. IV. — Th. a WALCORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 1, a. 6, n° 7 : Quantum ad luxuriam, etiam hujusmodi incipientes suos patiuntur defectus ; nam Deo sic permittente, ad majus meritorum incrementum, vel naturæ corruptæ incentivo, vel etiam dæmonis suggestionem, sæpe internos, sæpe etiam externos carnis motus in ipso pietatis exercitio, et in quotidiano sacramentorum usu, præter intentionem, imo plurimum resistentes, experiuntur. Contingit aliquando, quod in ipso devotionis internæ sensu, motus aliqui sensualitatis in corpus redundant, et maxime in natura debili : ex quo naturali quippe superioris et inferioris partis connexionem provenit, ut dum pars superior spiritualibus in Deo fruatur deliciis, pars inferior circa propria objecta sensuales frequenter excitetur. Sed longo virtutum exercitio purgata et reformata pars inferior, et superiori totaliter subordinata, non solum ad spirituales ejus delicias, sed etiam ad spiritualem eas participandi modum quodammodo elevatur. — N° 9 : Isti motus sensualitatis inordinati ex multiplici alia radice promanant incipientibus. Et primo ex familiaritate nimia, quam cum personis spiritualibus et præsertim mulieribus incaute contrahunt... Audite D. Thom. Opusc. LXIV. De periculo familiaritatis dominarum et mulie-

49. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à la colère ?*

R. « Le désir déréglé d'avoir des consolations spirituelles, dit saint Jean de la Croix, est cause de beaucoup de fautes, qui viennent de l'impatience et de la colère. Car les commençants qui sont privés des douceurs qu'ils avaient coutume de sentir dans leurs exercices se laissent facilement abattre ; ils deviennent désagréables dans leurs rapports avec le prochain, fâcheux à eux-mêmes, et irascibles à la moindre occasion, ce qui leur arrive souvent après qu'ils ont passé quelque temps dans le recueillement sensible et savoureux de l'oraison. Lorsqu'on résiste à ces mauvais penchants, il n'y a pas de faute, mais seulement une imperfection. Quelques-uns tombent aussi dans une autre espèce de colère. Ils observent les vices du prochain, et, par un zèle trop inquiet, ils se laissent aller jusqu'à le reprendre avec indignation, comme s'ils étaient passés maîtres en vertu. Tout cela est bien opposé à la douceur spirituelle. D'autres, jetant les yeux sur leurs défauts, s'indignent contre eux-mêmes avec plus d'orgueil que d'humilité : leur impatience vient de ce qu'ils voudraient acquérir la sainteté en un jour. Plusieurs se proposent de grandes choses et forment de nombreux projets ; mais, parce qu'ils manquent d'humilité et ont trop de confiance en eux-mêmes, plus ils dressent des plans de perfection, plus ils commettent de fautes et plus ils se fâchent ; il n'ont pas

rum. Ad tantum malum in brevi deveniunt, ut jam non velut Angelus sicut cooperant se invicem alloquantur et videant, sed tanquam carne vestitos se mutuo intueantur, et sentiant mentes quibusdam commendationibus ac verbis blanditoriis, quæ videntur ex prima devotione procedere. Exinde unus incipit appetere alterius præsentiam corporalem... sicque spiritualis devotio paulatim convertitur in corporalem et carnalem... Et non minus horrendum est cum hi proprium errorem percipere et emendare deberent, in ipsius potius nutrimento erroris totum illud judicant ex maxima charitate procedere... Quales autem illusiones accipiunt a saggitario supradicto, specialiter mulieres, quæ citius fidem adhibent illusioni mentali, esset horribile et quasi impossibile declarare... Qui plura vult videre, legat D. Thom. loc. cit²

même la patience d'attendre que Dieu leur accorde ce qu'ils désirent... D'autres, il est vrai, ont tant de calme et vont à pas si lents dans le chemin de la perfection, que Dieu serait peut-être plus content, s'ils étaient moins patients¹. »

50. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à la gourmandise spirituelle ?*

R. « A peine se trouve-t-il un seul commençant, dit saint Jean de la Croix, quelle que soit sa ferveur, qui ne tombe dans quelques-unes des imperfections de la gourmandise spirituelle, lorsque la douceur sensible se répand dans l'âme aux débuts de la vie intérieure. Plusieurs, séduits par l'attrait de ces consolations, cherchent plutôt ces tendresses délicieuses que la pureté du cœur et la véritable dévotion. Outre la faute que ces âmes commettent en recherchant ces faveurs, la gourmandise qui est leur péché dominant, les fait passer d'une extrémité à l'autre, et du défaut à l'excès, sans garder aucune mesure. De sorte que les uns s'épuisent à force d'austérités, et

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. v. — Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 1, a. 6, n° 11 : Quidam prælibato rerum spirituum gustu, dum se in siccitatem et ariditatem redactos respiciunt, præ augustia spiritus fastidientes, occasione qualibet oblata, adversus subditos in iræ motus prorumpunt, et non solum aliis, sed etiam sibi ipsis graves, et quasi intolerabiles efficiuntur, maxime si ex naturali complexionem flabili abundant. D. Th. 2. 2. q. CLVIII, a. 2, loquens de ira dicit : Ordo rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta... Alio modo... quantum ad modum irascendi : ut scilicet motus iræ non immoderate ferveat, nec interior, nec exterior. Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam. — Incipientes destituti gustu rerum spiritualium, et ariditatem sentientes, prorumpunt in motus iræ quantum ad modum. — N° 12. Incipientes contra omnes inquieto et indiscreto zelo facile irascuntur et quasi essent regulæ virtutis. D. Th. exponens illud D. Pauli ad Tit. c. III, l. I : *Sed modestos*. Est autem modestia virtus per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cujusquam aspectum... Quanto autem quis est impetuosior in interioribus affectibus, tanto refrenatur difficilior in exterioribus. Talis est autem inter omnes affectus iræ, et ideo contra hoc ponit mansuetudinem, quæ moderatur passiones iræ. — Aliqui incipientes quoscumque delinquentes indebite reprehendunt : cum tamen ut plurimum tunc melius sit tacere quam male reprehendere.

par des jeûnes au-dessus de leurs forces, sans modération, sans règle, sans conseil, sans soumission aux ordres de ceux qui les dirigent... On en voit d'autres presser avec impétuosité et obstination leurs pères spirituels de leur accorder ce qu'ils désirent, et l'obtenir presque par force. Que si on leur refuse ce qu'ils demandent, ils s'affligent comme des enfants et s'en vont mécontents et boudeurs. Ils s'imaginent ne pas servir Dieu, si on les empêche de suivre leurs inclinations...

« Ils s'en trouve à qui la gourmandise spirituelle ôte tellement la connaissance de leur misère et de leur bassesse, et inspire un si grand oubli de la crainte, de l'amour et du respect qu'ils doivent à Dieu, qu'ils ne se font point scrupule d'importuner leurs confesseurs, jusqu'à ce qu'ils obtiennent le fréquent usage de la confession et de la communion ; et, ce qui est plus regrettable encore, ils ne craignent pas de s'approcher de la sainte table sans leur avis et sans leur permission... Lorsqu'ils communient ils font de grands efforts pour goûter une douceur sensible, au lieu de s'appliquer à adorer et à louer humblement Notre-Seigneur, qui est présent dans leur cœur. Ils sont si persuadés que tout le fruit de la communion est renfermé dans ce goût et dans ces consolations, que, s'ils en sont privés, ils s'imaginent n'avoir rien fait pour leur âme... Dieu refuse souvent ce goût, afin qu'on le regarde plus purement avec les yeux de la foi... Ces esprits égarés voudraient encore, dans tous les autres exercices spirituels, goûter Dieu et le sentir... Ils se comportent d'après les mêmes principes dans l'oraison ; convaincus que, pour être bonne, elle doit verser dans le cœur des torrents de consolations sensibles, ils cherchent à se les procurer à tour de bras, comme on dit. Ils se fatiguent la tête et s'épuisent en vain ; viennent-ils à manquer leur but, ils ont du chagrin et croient mal employer leur temps, ce qui les porte à abandonner tout à fait l'oraison. Ce désir insatiable de jouir fait perdre la véritable dévotion, qui consiste à persévérer dans l'orai-

son, avec patience, humilité, défiance de soi-même, pour le seul désir de plaire à Dieu... Ils sont aussi fort tièdes et fort lâches dans le chemin de la croix : ils ne peuvent souffrir l'amertume du renoncement et de l'abnégation... La sobriété et la tempérance spirituelles suivent une voie bien différente : elles conduisent à Dieu par le chemin de la mortification, de la crainte, de l'humble soumission à la volonté divine en toutes choses. Remarquons aussi que la perfection et la valeur des œuvres n'est pas dans leur multiplicité, mais dans le renoncement à sa volonté¹ ».

51. D. *N'est-il pas quelquefois permis et même très légitime de désirer la dévotion sensible ?*

R. S'arrêter à la dévotion sensible comme but de notre perfection, l'aimer pour soi et non pour Dieu, c'est un abus que nous avons suffisamment signalé et condamné dans la réponse précédente, mais mépriser et rejeter la dévotion sensible, d'une manière absolue, serait une témérité et une présomption que l'Église condamne². Il est donc permis, en certains cas, de

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. vi. — Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th. q. II, disp. 1, a. 6, n° 13*. Gula spiritualis nihil aliud est secundum D. Thom. quam inordinatus appetitus deliciarum spiritualium. Et eo ipso quod recedit ab ordine rationis in quo bonum virtutis consistit, dicitur aliquid esse peccatum, quod virtuti contrariatur, et sic manifestum est quod talis gula est peccatum. In ista gula incipientes passim deficiunt : cum enim divina liberalitate internis deliciis statim a principio perfundantur, ut sic externarum mundi deliciarum facilius obliti a suscepto perfectionis itinere non retrocedant ; his deliciis inescati et voluti ebrii non puritati spiritus ac veræ devotioni, sed tantum sensibili suo gustui incumbunt ; unde sibi magis quam Deo placere student, et non tantum spiritali suo profectui, verum etiam sanitati plurimum nocent... Relicta voluntatis mortificatione, quæ est Deo gratissimum holocaustum, corpus opprimunt, et viribus temere exhaustis omnino succumbunt, et ad persequendam virtutis semitam inepti penitus inveniuntur. Quam utilius ipsis esset, si sensibilibus deliciis sobrie tunc utentes ad veram spiritus puritatem aspirarent, quæ in perfecta directoris obedientia, et in totali ad divinam voluntatem conformitate consistit.

2. Prop. Mich. Molinos damnatæ ab Inn. XI, 20 nov. 1687. Prop. 27 : Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec querit Deum sed seipsum : et male agit, cum eam desiderat et eam habere

désirer la dévotion sensible, car elle est alors très utile à notre avancement spirituel. Ainsi, celui qui désire avec humilité la dévotion sensible pour se donner plus complètement à Dieu, ne se recherche pas lui-même et ne tombe dans aucune imperfection : c'est un moyen qu'il croit utile pour aller à Dieu, surmonter les tentations et pratiquer la vertu avec plus d'énergie et de fermeté. Du reste, Dieu connaît notre misère et notre infirmité, nourrit presque toujours les commençants du lait de la dévotion sensible, afin de les porter plus efficacement au mépris des choses terrestres et à la recherche des biens surnaturels. En effet, le plaisir que l'on trouve à faire une action nous excite à la bien faire, et nous aide beaucoup à surmonter les obstacles¹. On peut dire aussi que le concours simultané de toutes nos puissances intellectuelles et sensibles, loin d'être absolument contraire à l'œuvre de notre perfection, lui est quelquefois favorable, en vertu d'une réciprocité d'action qui existe entre la partie inférieure et supérieure de l'âme et qui tend en cette circonstance à développer en nous une disposition d'obéissance et de fidélité aux préceptes du divin amour². La dévotion sensible, soumise et conforme à la volonté de Dieu, est donc, en certains cas, un des moyens d'arriver à l'union divine :

conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.

1. D. Th. 1. 2. q. xxxiii, a. 4, c. : In quantum agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur : et secundum hoc dicitur in 10 Ethic. c. v, quod *delectationes adaugent proprias operationes et impediunt extraneas*.

2. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 3, c. : Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Ps. xxxiii, iii, dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo. — In 1, dist. 17, q. ii, a. 1, c. : Alio modo dicitur fervor, prout est in parte sensitiva : cum enim vires inferiores sequantur motum superiorem, si sit intensior ;... quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quædam impressio, etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori.

c'est un don de Dieu, l'important est de n'en point abuser.

Bossuet explique en termes très exacts le rôle de la dévotion sensible dans la vie intérieure : « La piété encore faible, dit-il, a besoin d'une douceur plus sensible : Dieu semble y vouloir d'abord gagner le sens et comme l'extérieur de l'âme, pour s'insinuer dans le fond : c'est ce qu'on appelle les goûts, les suavités, les douceurs, les consolations ; là se répandent les larmes pieuses, plus douces que toutes les joies, parce qu'en effet elles sont le fruit d'une sainte dilatation de cœur, qui s'épanche devant le Seigneur avec un plaisir aussi pur qu'inexplicable. Il ne faut pas s'imaginer que cette chaste douceur, qui est le soutien de la piété naissante, soit autre chose qu'un don de Dieu ; il est vrai que la nature peut le contrefaire, mais alors ce n'est pas cette douceur sensible qui est le soutien de la piété commençante : c'est plutôt un appât de l'amour-propre, dont il ne s'agit pas ici d'expliquer ni la nature ni les effets ; il nous suffit d'avoir établi que ces premières douceurs, qu'on nomme sensibles, dans les commencements de la piété, sont du ressort de la grâce¹ ».

52. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'envie spirituelle ?*

R. « Pour ce qui est de l'envie, dit saint Jean de la Croix, plusieurs commençants s'attristent et s'affligent du bien spirituel de ceux qui les surpassent en vertu ; ils ne souffrent qu'avec peine qu'on les loue ; ils cherchent à neutraliser autant que possible l'effet des louanges qu'on leur donne ; ils sont très peiné de voir qu'on les estime autant qu'eux-mêmes, et voudraient être préférés à tout le monde. Cela est fort contraire à la charité qui se réjouit toujours du bien spirituel et de la per-

1. *Préface sur l'instr. past. donnée à Cambrai le 15 septembre 1769*
§ 123.

fection du prochain. Que si la charité éprouve de l'envie ce n'est qu'une sainte émulation, une certaine douleur de ne pas posséder autant de vertu que les autres, mais qui n'empêche pas de se réjouir de ce qu'ils en ont davantage, parce qu'ils rendent alors plus de service et plus de gloire à Notre-Seigneur¹. »

53. D. *Quels sont les défauts des commençants par rapport à la paresse spirituelle ?*

R. « Quant à la paresse spirituelle, dit saint Jean de la Croix, les commençants s'ennuient ordinairement des choses qui sont toutes spirituelles, parce qu'elles ne leur causent aucun goût sensible. Ils se sont accoutumés à ces consolations, et aussitôt que les exercices de piété ne les en comblent pas, ils leur deviennent à charge ; ils abandonnent même l'oraison ou ne la font qu'avec répugnance. Cette paresse les porte à préférer leur satisfaction personnelle à la véritable perfection qui consiste à faire la volonté de Dieu au détriment de la nôtre. D'après leur manière de voir, tout ce qui ne favorise pas leur penchant n'est pas conforme à la volonté de Dieu, et, au contraire, tout ce qui est de leur goût doit être également agréable au Seigneur...

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. VII. — Th. a WALGORNERA. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 1, a. 6, n° 16 : Invidia est dolor de prosperitate aliena. D. Thom. 2. 2. q. xxxiv, a. 6, et in multis aliis locis. Incipientes quantum ad invidiam multos habent defectus : cum enim non sint charitate perfecti, quæ non quærit quæ sua sunt, sed quæ aliorum, ægre admodum ferunt dum alios æquales sibi, vel etiam majores in vita spirituali conspiciunt. Quamvis enim præ superbia se illis interiorius præferant, dum tamen vel exterius excellere, vel ab aliis, ut excellentes audiunt laudari, torquentur invidia, et livore tabescunt, ac sæpe verbis et gestibus contradicunt, dolentes maxime quod simili modo ab aliis non exaltentur, et illis non præferantur, cum in omni perfectione singulares velint apparere. Hæc invidia multum est damnabilis, et contraria charitati, quæ secundum Apost. (*I. Cor*) congaudet in bono... Dicit D. Thom. 2. 2. q. xxxvi, a. 1, quod invidia est præcipue de illis bonis in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari, et in opinione esse. Idem dicit in solutione ad 3, quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi : quia omnia reputant magna : et quidquid boni alicui accidit reputant se in magno superatos esse.

Les paresseux spirituels s'affligent aussi beaucoup lorsqu'on leur commande des choses qui ne procurent aucune satisfaction. Et, comme ils sont avides des consolations intérieures, s'ils en sont privés, ils ne travaillent plus à leur perfection qu'avec mollesse et tiédeur. Ils fuient la croix, quoiqu'elle soit la source des plus pures et des plus solides délices. Plus les choses sont spirituelles, plus elles les ennuiant. Ils veulent marcher à leur guise dans le chemin de la vie intérieure, et vivre selon les inclinations de leur volonté propre : aussi, ils n'éprouvent que peine et tristesse en entrant dans la voie étroite dont le Fils de Dieu parle dans l'Évangile¹. »

54. D. *Quelles sont les dispositions intérieures qu'il faut avoir pour se corriger de ses défauts ?*

R. Ce sont toutes les dispositions de fidélité à la grâce qui doivent animer un esprit vraiment surnaturel et tout disposé à se renoncer lui-même, pour laisser agir Dieu.

Voici comment Tauler résume ces dispositions : « Il y a, dit-il, certaines dispositions intérieures, opposées aux défauts, qui rapporteront des fruits très considérables à ceux qui s'y appliqueront. — La première est

1. *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. VII, — Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 1, a. 6, n^o 17 : *Acedia est tedium bene operandi, et tristitia de re spirituali*. Ita D. Thom. 2. 2. q. xxxv, a. 2. *Plures habent imperfectiones incipientes circa hoc vitium. Solent enim in rebus spiritualibus tedium et nauseam pati, ad instar filiorum Israel qui delicioso mannae cibo divinitus pasti, dum actu suavitatem ejus non gustabant, dicere solebant, nauseat anima nostra super cibo isto levissimo...* Sic hujusmodi incipientes suavitatem spiritualium exercitiorum aliquando privati, cum alias ob suam præsertim satisfactionem ipsis insisterent, segniter sequuntur, et sæpe penitus omittunt : et cum propriæ voluntati potius quam divinæ velint satisfacere, suavia quoque gustui commensurata solidis virtutum exercitiis præferunt, quæ ut plurimum corruptæ naturæ, difficilia et amara repugnant. De omnibus ex proprio gustu, velut ex prima regula judicant : quæ ipsi multum arident, tanquam Deo gratissima amplectuntur ; quæ ipsi displicent tanquam Deo displicentia semper abhorrent : ex quo apparet quantum veræ mortificationi, et verbis Apostoli contradicunt discentis ad Phil. I. *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum*.

que l'homme agisse en toutes choses purement pour Dieu, qu'il se renonce soi-même en tout temps, et qu'il ne se recherche en aucune rencontre. — La seconde, qu'il explique toutes choses en bonne part, et qu'il prenne occasion d'avancer son salut de tout ce qu'il verra et de tout ce qu'il entendra. — La troisième, qu'il ait pour tous les hommes une égale charité ; qu'il les regarde tous comme ses frères, et ne dise en leur absence que ce qu'il dirait s'ils étaient présents. — La quatrième, qu'il reçoive toutes choses comme venant de Dieu seul, et s'offre à lui avec toutes les créatures, comme un sacrifice de perpétuelles louanges... — La cinquième, qu'il vive dans une paisible tolérance des afflictions que Dieu lui envoie, sans murmurer en aucune sorte contre Dieu ni contre les hommes... — La sixième, qu'il soit tellement disposé et préparé en lui-même, qu'il soit tout à Dieu en toutes choses, que Dieu lui soit toutes choses en tout, qu'il connaisse et aime Dieu en chaque créature, et chaque créature en Dieu... — La septième, qu'il tienne son esprit élevé à Dieu dans la pureté, le dégagement et la fermeté, au-dessus des choses passagères et périssables¹. »

D'après ce simple exposé, on le voit, toutes les dispositions intérieures favorables à notre amendement spirituel, peuvent se résumer dans un esprit vraiment surnaturel, c'est-à-dire dans une parfaite conformité à la volonté de Dieu.

55. D. *Par quels moyens peut-on encore acquérir un esprit vraiment surnaturel ?*

R. Les moyens d'acquérir un esprit vraiment surnaturel sont très connus, ce sont à peu près les mêmes dont nous nous servons pour éviter le péché : la prière, la lecture, l'oraison mentale, les oraisons jaculatoires, la fréquentation fervente et assidue des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, l'assistance à la sainte

1. TAULER, *Institutions*, c. v.

Messe, la connaissance, l'amour et l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce qui comprend la pratique sérieuse des vertus et principalement l'abnégation et le renoncement à la volonté propre.

Nous n'insisterons ici que sur la vigilance et l'examen de conscience. Ces deux choses se confondent généralement dans la pratique et sont aussi anciennes dans la vie intérieure que la lutte de nos âmes contre les entraînements de la nature corrompue. On aurait tort de leur assigner une origine plus récente, et d'en considérer l'usage comme purement facultatif au point de vue de l'avancement spirituel. L'examen de conscience peut avoir des méthodes très diverses, que les âmes pieuses restent libres d'embrasser, selon l'attrait de la grâce, mais ce saint exercice, considéré en lui-même, est fondé sur la nature de notre condition toujours militante ici-bas : nous devons sans cesse veiller et prier, si nous ne voulons pas succomber à la tentation. Sur ce point important, nous citerons encore Tauler ; témoin de la tradition mystique des siècles antérieurs, il nous parlera avec une grande autorité. Ce passage nous servira comme d'introduction aux chapitres suivants.

« Il faut que l'homme, dit le docteur illuminé, soit le gardien et l'observateur sévère de lui-même, de ses sens extérieurs et intérieurs, et de toutes ses facultés, afin qu'il n'ait point d'yeux, d'oreilles, de paroles, d'actes, ni de désirs, que pour les choses qui lui sont nécessaires. Il veillera sur ses sens intérieurs de toute l'étendue de ses forces, de peur que des images étrangères ne s'en emparent et ne s'y arrêtent... Il se tiendra toujours dans le recueillement et empêchera ses sens de se dissiper et de courir après les créatures. Il aura toujours présentes à l'esprit la vie et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour en faire le sujet continuel de ses méditations, avec un désir sincère et une ferme résolution de l'imiter, et formera sa vie et réglera toutes ses actions sur le modèle de cette vie

très parfaite... dans la patience, l'humilité, la résignation, la tempérance, la justice, la vérité, et dans toutes les vertus. Et lorsqu'il se trouvera dissemblable, il se plongera dans une profonde humilité, où, considérant sa bassesse et son néant, il se jettera avec confiance entre les bras de la miséricorde divine, la priant de l'assister dans l'extrême pauvreté et indigence où il se voit réduit. Cependant l'homme intérieur doit faire tout son possible et ne rien épargner, pour mourir à ce fonds criminel, dans tous ses vices, dans son amour-propre, dans sa volonté propre, dans son jugement propre, dans ses plaisirs et dans l'estime de soi-même... Il est donc absolument nécessaire que chacun veille attentivement et soigneusement sur son intérieur, et que partout où il s'apercevra de la recherche de soi-même... il se mortifie... et apprenne à ne rechercher en toutes choses que la très sainte et très adorable volonté de Dieu¹. »

§ 2. — LES PASSIONS

Le Gouvernement et la Modération des passions

56. *Les passions, ce que c'est.* — 57. *Leur nombre et leur division.* — 58. *Par elles-mêmes, elles ne sont ni bonnes ni mauvaises.* — 59. *On doit les soumettre à la volonté.* — 60. *Influences naturelles qui modifient nos passions.* — 61. *De l'amour, sa nature.* — 62. *Ses différentes sortes.* — 63. *Nécessité de modérer cette passion.* — 64. *De l'amour du prochain.* — 65. *La jalousie est-elle une marque d'amour.* — 66. *De la haine, sa nature.* — 67. *Pourquoi et comment il la faut modérer.* — 68. *De la haine des ennemis.* — 69. *Du désir, sa nature.* — 70. *Désirs à supprimer et à modérer.* — 71. *Désirs à exciter.* — 72. *De l'aversion, sa nature.* — 73. *De la joie,*

1. TAULER, *Institutions*, c. III.

sa nature. — 74. Sa modération. — 75. En quoi consiste la joie véritable. — 76. De la tristesse, sa nature. — 77. Pourquoi il faut la modérer. — 78. Comment on doit la modérer. — 79. De l'espérance, sa nature. — 80. Son utilité, si elle est bien réglée. — 81. Manière de la modérer. — 82. Le désespoir opposé à l'espérance. — 83. Vertus morales qui se rapportent à l'espérance. — 84. De la crainte, sa nature. — 85. Comment on doit la modérer. — 86. L'audace, sa nature. — 87. Comment on doit la modérer. — 88. Vertus morales qui se rapportent à la crainte et à l'audace. — 89. De la colère, sa nature. — 90. Nécessité de la modérer. — 91. Manière de la modérer. — 92. La vertu de douceur opposée à la colère. — 93. Colère légitime. — 94. Nécessité de réprimer toutes nos passions déréglées pour arriver à l'union divine. — 95. Quelques avis sur le gouvernement et la modération des passions. — (Voir la *Théol. myst.*, l. II. c. II. DE LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS).

56. D. Comment peut-on définir les passions ?

R. Les passions, d'après la définition de saint Jean Damascène, reçue et expliquée par saint Thomas, ne sont pas autre chose que des mouvements de l'appétit sensitif qui se produisent en nous à la vue du bien ou du mal sensible qui nous est montré par l'imagination¹. Le nom de passions, appliqué aux mouvements de l'appétit sensitif, vient de ce que nous subissons d'une manière physique et passive l'influence des impressions qui nous viennent par les sens. Les passions modifient le corps même physiquement, et surtout le cœur. Dans toute passion, selon la remarque de saint Thomas, quelque chose s'ajoute ou se soustrait au mouvement du cœur, selon qu'il y a contrac-

1. D. Th. I, II, q. xxii, a. 3. Sed contra est quod Damascenus in 2 lib. orth. Fid. c. xxii, describens animales passionēs : *Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni et mali* ; et aliter : *Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem boni et mali*.

tion (*systole*) ou dilatation (*diasole*) à la suite des impressions reçues¹.

L'imagination est la pourvoyeuse de nos passions². En effet, les impressions reçues par nos sens ne peuvent mettre en mouvement l'appétit sensitif qu'autant que l'imagination les lui présente ; si ces impressions restent dans le domaine des sens, sans être transmises à l'appétit sensitif par l'imagination, ce ne sont plus des passions, dans le sens que nous entendons ici³. C'est donc l'imagination qui fait communiquer le corps avec l'âme ; c'est elle qui ouvre la porte à nos amours et à nos haines, à nos désirs et à nos aversions, à nos joies et à nos tristesses, à nos espérances et à nos désespoirs, à nos craintes et à nos courages, en un mot à tous les mouvements de la partie inférieure de l'âme. L'imagination, véritable écho des connaissances sensibles, excite ou ralentit, augmente ou diminue la vivacité de nos impressions, et devient ainsi le principe et la source de tous nos attraits et de toutes nos répugnances, c'est-à-dire de toutes nos passions.

Il y a deux sortes d'appétits, l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel ou volonté, puisqu'il y a chez nous deux manières de connaître, les sens et l'intellect, et deux sortes de biens ou d'objets de l'appétit, le bien sensible et le bien rationnel⁴. Néanmoins les passions

1. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 2, ad 2 : In omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intentius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen ; et secundum hoc habet passionis rationem.

2. En attribuant ce rôle à l'imagination, nous n'entendons pas exclure les autres facultés cognitives inférieures ; l'appétit sensitif dépend dans ses actes de tous nos sens intérieurs.

3. D. Th. I p., q. lxxxv, a. 3, ad 2 : Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstiativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu.

4. D. Th. I p., q. lxxx, a. 2, c. : Dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso... Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum ; quia oportet motivum esse proportionatum mobili,

ne résident, à proprement parler, que dans l'appétit sensitif ; de telle sorte que si l'on donne le nom de passions aux mouvements de la partie supérieure de l'âme, c'est uniquement par une certaine analogie aux passions que nous venons de définir¹.

57. D. *Comment divise-t-on les passions ?*

R. Nous ne nous arrêterons pas à examiner les différentes divisions des passions, plus ou moins ingénieuses, inventées par les philosophes anciens et modernes : quelques-uns les ont divisées à l'infini. Qu'il nous suffise de dire que plusieurs auteurs mystiques en ont compté quatre : la joie, l'espérance, la douleur, la crainte ; quelques-uns se sont arrêtés à deux : la joie et la douleur ; d'autres enfin n'en ont vu qu'une seule : l'amour. D'après saint Thomas, toutes ces dernières divisions des passions ont leur fondement, surtout celle qui place la source des autres passions dans l'amour² ; néanmoins le saint Docteur en compte onze, dont six appartiennent à l'appétit concupiscible et cinq à l'appétit irascible.

En effet, nos facultés appétitives sont au nombre de deux. D'une part, nous nous attachons à ce qui nous convient et nous nous éloignons de ce qui nous paraît

et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

1. D. Th. 1. 2., q. xxii, a. 3, c. : Dicendum quod... passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi... In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

2. D. Th. 1. 2, q. xxvii, a. 4, c. : Dicendum quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris.

nuisible : c'est l'appétit concupiscible. D'autre part, nous résistons à ce qui nous fait obstacle, soit que l'obstacle arrête notre jouissance, soit qu'il nous cause un mal positif : c'est l'appétit irascible. L'appétit irascible diffère donc de l'appétit concupiscible, en ce que celui-ci se porte au bien sensible, considéré en lui-même et sans égard aux obstacles, tandis que l'appétit irascible se dirige toujours vers un bien, dont l'acquisition offre quelque difficulté¹. Pour mieux caractériser ces deux mouvements de la partie inférieure de l'âme, on a dit que l'appétit irascible était comme l'épée et le bouclier de l'appétit concupiscible, et en effet sa fonction est de combattre pour éloigner tout ce qui empêche la jouissance d'un bien qu'on désire posséder.

L'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse, sont les six passions de l'appétit concupiscible. L'espérance, le désespoir, la crainte, l'audace, la colère, sont les cinq passions de l'appétit irascible. — Dans l'appétit concupiscible, l'amour, le désir, la joie, ont pour objet un bien ; la haine, l'aversion, la tristesse, ont pour objet un mal. Ce qui est bien nous attire, c'est l'amour ; si l'objet est présent, nous ressentons de la joie ; s'il est absent, nous éprouvons le désir de le posséder. Ce qui est mal nous répugne, c'est la haine ; si l'objet est présent, c'est la tristesse ; s'il est absent, c'est l'aversion. — Dans l'appétit irascible, l'espérance et le désespoir ont pour objet un bien difficile à atteindre qu'on ne possède pas encore ; la crainte et l'audace ont pour objet un mal difficile à éviter qui n'est pas encore arrivé ; la colère est une suite du

1. D. Th. 1 p., q. lxxxii, a. 2, c. : *Necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentia. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugendum nociva ; et hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt ; et hæc vis vocatur irascibilis : unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.*

mal vivement senti. — Dans l'appétit concupiscible, chaque passion a son contraire ; dans l'appétit irascible, la colère seule n'a pas son contraire. — Telles sont les onze espèces de passions auxquelles peuvent se rapporter toutes les autres¹.

58. D. *Les passions sont-elles bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ?*

R. Les passions, prises pour des penchants purement naturels, pour de simples mouvements de l'appétit sensitif, ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais elles peuvent devenir bonnes ou mauvaises, selon la direction qu'elles prennent et qu'on leur donne vers le bien ou vers le mal. Leur valeur morale dépend de leur accord ou désaccord avec la raison. Les bons et les méchants craignent, désirent, se réjouissent ; mais les méchants, en se portant d'une manière déréglée vers un but coupable, ont de mauvaises craintes, de mauvais désirs et de mauvaises joies, tandis que les bons, soumis à

1. D. Th. 1, 2, q. xxiii, a. 4, c. : In motibus autem appetitivæ partis *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum ; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepti ; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. — In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit *bonum* vel *malum* ; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio ; respectu autem mali nondum injaçentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui... Sed ex malo jam injaçenti sequitur passio iræ. — Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga*, *gaudium* et *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres : scilicet *spes* et *desperatio*, *timor* et *audacia*, et *ira* cui nulla passio opponitur. — Sunt ergo omnes passionibus specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passionibus continentur.

la raison, n'ont que de bonnes craintes, de bons désirs et de bonnes joies : les fruits tiennent toujours de la nature de l'arbre qui les produit¹.

L'appétit sensitif est un élément de notre nature. Or, la vertu ne détruit pas la nature, elle la perfectionne. Pour arriver à ce but, en ce qui concerne nos passions, nous devons retrancher ce qu'elles ont de déréglé, modérer leurs mouvements, et les retenir sous les lois de la raison ; quand elles sont ainsi soumises et bien dirigées, elles peuvent servir très utilement dans la pratique des vertus. La secte stoïcienne n'a point observé dans l'homme la différence qui existe entre les puissances intellectuelles et les puissances sensitives, et par conséquent elle a ignoré la distance qui sépare la raison de l'appétit sensitif ; autrement, elle n'aurait pas fait consister la vertu dans l'exemption de toute passion, et aurait laissé à l'appétit sensitif sa sphère légitime d'action. Pour rendre la santé à un homme, il n'est point nécessaire de détruire toutes les humeurs qui se rencontrent dans son corps, mais il suffit de les rétablir dans un juste équilibre. Le travail de la vertu ne consiste donc pas à anéantir, ou à arracher de l'âme les penchants naturels et les mouvements de l'appétit sensitif, mais à les modérer et à les diriger avec le secours de la raison².

1. D. Th. 1, 2. q. xxiv, a. 4, c. : Dicendum quod, sicut de actibus dictum est... ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod est in genere naturæ ; et sic *bonum* vel *malum* morale non pertinet ad speciem actus vel passionis ; alio modo, secundum quod pertinet ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis ; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione. — *Ibid.*, ad. 2 : Dicendum quod passionibus quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ ; et similiter quæ a vero malo recedunt ; e converso vero passionibus quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

2. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 2, c. : Dicendum quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum ; nam Stoici dixerunt omnes passionibus esse malas ; Peripatetici vero dixerunt passionibus moderatas

Souvent, il est vrai, les passions sont prises en mauvaise part, parce qu'elles deviennent trop impétueuses ou trop molles dans leurs mouvements, ou qu'elles sont détournées de leur fin naturelle qui est la recherche du bien conformément à la droite raison. Ces passions, évidemment, doivent être combattues sans relâche¹. Quelquefois aussi, les passions se glissent imperceptiblement dans la conduite et échappent tout à fait à la surveillance de la raison, mais alors nous n'en portons aucune responsabilité, comme aussi nous n'en retirons aucun mérite, car il ne s'y rencontre ni bien ni mal moral².

Qu'on nous permette de citer ici Coëffeteau, auteur très estimé, qu'on peut regarder comme un des pères de la langue française.

« Il est faux, dit-il, que les passions considérées en tant qu'elles se soumettent aux lois de la raison, soient des maladies de l'ame ; au contraire, en ce sens là, qui est celui auquel nous en parlons, ce sont des

esse bonas... Stoici enim non discernabant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum ; unde nec discernabant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum quod passiones sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis... Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas æstimant cum sunt a ratione moderatæ ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.

1. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 2, ad 3 : Dicendum quod passiones animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum ; in quantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

2. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 1, c. : Dicendum quod passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo secundum se ; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus ; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione... Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora ; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii ; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter.

instrumens et des objets de la vertu : ce sont comme de vives estincelles qui en allument en nos ames les desirs, et comme parle Aristote, ce sont les ames de la raison. Il est bien vray que comme on dit que les fleurs de l'Egypte estans perpetuellement chargées et trempées des vapeurs du Nil, qui sont terrestres et grossieres, ne jettent pas les agreables odeurs qu'elles jetteroient sans cet obstacle : qu'aussi les ames troublées des passions ne peuvent produire les actions vertueuses qu'elles produiroient hors de cette agitation : veu que les mouvemens et les impressions qu'elles font sur les ames ressemblent aux efforts d'un violent torrent qui arrache les pierres, qui renverse les plantes, et qui entraine tout ce qui s'oppose à sa violence, d'autant qu'elles esteignent la raison, ostent le jugement, estouffent la prudence, et ne laissent aucune image de vertu en une ame qui en est transportée. Mais cela arrive à ceux qui s'abandonnent entierement aux passions, et non à ceux qui comme de sages pilotes se preparent contre l'orage, et qui, quand il est arrivé, se mettent en devoir d'y remedier, sans perdre le jugement en cet accident qui effraye les autres. Nous apprivoisons les elephans, les tygres, les lions, les pantheres, et les animaux les plus farouches, sans nous esmouvoir, et on ne voudroit pas que sans nous troubler excessivement, nous peussions reprimer la brutalité de l'appetit sensitif, et moderer ses passions, quand elles s'élevent contre la raison ?

« Au reste, quand ces mouvemens des passions previennent la raison, et devancent toute deliberation de l'homme, on ne les peut estimer mauvais, puis que ce sont de purs mouvemens de la nature sans aucune image de liberté ; et c'est chose certaine que non seulement une sagesse commune y est sujette, mais mesmes les plus excellentes ames (je ne parle point de ceux qui ont des dons particuliers de Dieu), voire celles qui sont douées des vertus heroïques, en ressentent

l'agitation, veu que la vertu, pour eminente qu'elle soit, ne peut tellement assujétir l'appetit sensitif, auquel il ne commande pas comme à un esclave, mais comme à un citoyen, qu'il ne previenne l'empire de la raison... Il faut se souvenir, que l'office de la raison n'est pas d'arracher de l'ame de l'homme toutes les racines des passions, comme aussi il n'est ny expedient, ny necessaire qu'elle le fasse : mais son devoir est de leur prescrire des limites, et de les reduire à la mediocrité (modération) où la vertu les demande... Cependant, comme ces passions prevenans la raison, ne peuvent estre estimées ny bonnes, ny mauvaises ; aussi quand elles se laissent moderer, et gouverner à la raison, elles nous acquierent une insigne loüange : au lieu que quand elles s'échappent, et qu'elles sortent des limites de la vertu, elles ne nous apportent que du blasme et de l'infamie. En somme, les passions sont en nos ames comme les nerfs au corps, veu que comme par le moyen des nerfs nous estendons et nous plions les membres : aussi par le moyen des passions, nous nous portons au bien ou au mal ; et si nous les voulons tourner au bien, c'en sont comme des aiguillons et des objets : mais si nous les detournons au mal, nostre sensualité s'en sert, comme celui qui garde un esclave se sert de sa chaisne, pour le mener là par où il luy plaist. De sorte que le triomphe de la vertu consiste non à arracher, ou à exterminer les passions, comme des monstres, mais à les regler et à les redresser comme des enfans insolens et mal-avisez ; car elles naissent dans nous, et sont des germes et des fruits de notre sensualité (appetit sensitif), qui n'a besoin que d'estre soumise à la raison. Ceux qui ont une autre opinion, se doivent ressouvenir qu'on ne peut entierement arracher les defauts qui viennent de la nature ; et que nous pouvons bien par nostre industrie, corriger et adoucir ce qui est né avec nous ; mais non pas le vaincre, ou le supprimer du tout ; de sorte que la sagesse ne doit

rien promettre à ce sujet, puisqu'elle n'a point de puissance¹. »

Nous nous sommes un peu étendu sur la nature des passions humaines, prises en général, afin de montrer dès le principe la possibilité de les modérer ; car, si les passions ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, et si tout dépend de la direction qui leur est donnée par la raison, nous pouvons espérer en tirer un grand parti dans l'œuvre de notre sanctification. Sans doute, les passions humaines, telles qu'elles existent aujourd'hui, après le péché originel, n'entrent plus avec la même harmonie dans le plan divin : viciées et assujetties aux influences d'une chair corrompue, elles peuvent nous nuire, et elles nous nuisent en effet par leur direction indiscrete ou malsaine. Toutefois, avec l'aide de Dieu, les passions procurent encore une énergie nouvelle et une action féconde à ceux qui veulent et qui savent s'en servir². Les Juifs, fidèles à la loi

1. *Tableau des passions humaines*, c. III, par COEFFETEAU, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, évêque nommé de Marseille, Paris, Sébastien Cramoysi, 1632. — Nicolas Coëffeteau, né à Saint-Calais, dans le Maine, en 1574, entra dans l'ordre de Saint-Dominique à l'âge de quatorze ans, au couvent de Sens. Il se distingua dans ses études, devint prédicateur ordinaire d'Henri IV, évêque *in partibus* de Dardanie, et administrateur de Metz en 1617 ; nommé à l'évêché de Marseille, il mourut avant de prendre possession, en 1623. Le cardinal du Perron l'estimait tout particulièrement. Vaugelas le regarde comme le père de la langue française ; on doit du moins reconnaître que son style est un modèle pour le temps où il écrivait. La nomenclature de ses ouvrages se trouve dans la *Bibliothèque sacrée* de Richard et Giraud, et dans Echard, *Scriptores Ord. Præd.*

2. D. Th. 1. 2. q. xxiv, a. 3, c. : Si passionēs simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passionēs sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi..., ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passionēs animæ sint regulatæ per rationem. — Ad 1 : Dicendum quod passionēs animæ dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis : uno modo antecedenter ; et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem ; laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat

de Dieu, sont loués dans la sainte Écriture, parce qu' « ils frappèrent les pécheurs dans leur *colère*, et les « hommes iniques dans leur *indignation* (*I Mach.*, II, « 44). Et dans le même chapitre (v. 24), il est dit de « Mathathias, leur chef : « Il fut saisi de *douleur* ; et ses « *reins tremblèrent*, et sa *fureur s'alluma selon l'esprit* « *de la foi*, et, se précipitant, il tua (un certain juif) sur « l'autel ». Action mémorable, fruit d'un saint zèle et de l'amour de la justice, qui prouve l'utilité des passions au service de la raison¹.

59. D. *La volonté a-t-elle une action réelle sur nos passions ?*

R. La volonté a un très grand pouvoir sur nos passions. Ce pouvoir, hélas ! n'est pas tellement absolu que les passions ne puissent prévenir la raison ou persévérer malgré elle : souvent nous pouvons dire avec l'Apôtre que nous sentons en nos sens une loi contraire à la lumière de la raison². Mais, en ce cas, la passion cesse d'être imputable dans la mesure même où la liberté fait défaut. Une ressource reste à la volonté,

opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantie, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior ; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis ; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo ; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

1. Cf. Seraph. Capponi a Porrecta, S. O. P., *Appendix* in 1. 2. q. xxiv, a. 3. — Voir la vie de ce vénérable religieux dans la nouvelle édition de l'*Année dominicaine*, au 2 janvier (X. Jevain, rue Sala, Lyon, 1883).

2. D. Th. 1. 2. q. xvii, a. 7. c. : Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis... ; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis ; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis... — *Ibid.* ad. 1 : Hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus subdit : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

c'est d'éloigner autant que possible les objets qui excitent nos passions désordonnées. Nous pouvons ainsi fuir un objet qui nous irrite ou refuser à la colère les moyens de se satisfaire. Il faut, pour cela, une attention soutenue et une volonté énergique ; alors seulement, la volonté commande et tourne nos passions vers Dieu. Ce travail est spécialement réservé aux vertus morales (130, 135, 150, 165).

« La force de l'âme, dit saint Jean de la Croix, réside dans ses puissances et dans ses passions, qui toutes sont soumises à la direction de la volonté. Si la volonté les conduit à Dieu et les sépare de ce qui n'est pas lui, elle garde pour Dieu toute la force de l'âme, qui aime ainsi Dieu autant qu'elle peut l'aimer... Les passions sont au nombre de quatre : la joie, l'espérance, la douleur, la crainte¹. On dirige les passions vers Dieu, lorsqu'on s'en sert d'après la droite raison, c'est-à-dire lorsque l'âme ne se réjouit que de ce qui touche la gloire et l'honneur de Dieu, qu'elle n'espère qu'en lui seul, qu'elle ne s'afflige que de ce qui le blesse, et qu'elle n'est frappée que de la crainte de lui déplaire. Plus l'âme se complait dans les choses passagères, moins elle met son contentement en Dieu ; et ainsi des autres passions... Les passions désordonnées engendrent dans l'âme tous les vices et toutes les imperfections, tandis que, réglées et bien dirigées par la volonté, elles peuvent produire toutes les vertus². »

1. Saint Jean de la Croix n'indique ici que les quatre passions dont parle Boece (*de phil. cons.* lib. 1. met. 7), et saint Augustin (in 14, *de civit. Dei*, c. vii, et ix). Saint Thomas les expose ainsi : 1, 2. q. xxv, a. 4, c. : *Dicendum quod hæ quatuor passionēs communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum... Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe ; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.*

2. *La Montée du Carmel*, l. III, c. xv.

60. D. *Faut-il, pour modérer nos passions, avoir égard aux causes naturelles qui peuvent les produire ?*

R. Nos passions sont incontestablement soumises à une multitude d'influences naturelles, auxquelles on doit avoir égard pour les modérer et les diriger avec succès. Nous ne ferons ici qu'indiquer les différentes causes naturelles qui agissent sur nos passions.

Tous les âges de la vie ont des passions qui leur sont propres : l'enfance et la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, ont des goûts et des penchants fort divers. Les sexes augmentent ces différences déjà bien tranchées : ici, c'est la force physique qui domine ; là, c'est l'imagination et le sentiment. Les tempéraments ou constitutions viennent ajouter un vrai dédale de combinaisons physiologiques, dont les principales sont produites par les constitutions sanguine, bilieuse, nerveuse, lymphatique et mélancolique. Il faut aussi tenir compte de l'alimentation ordinaire, des climats, des maladies, des positions sociales, de l'éducation, des occupations, des déassements, en un mot de tout ce qui peut exercer une action sur les sens, sur l'imagination, et par conséquent sur l'appétit sensitif.

Connaître et étudier les causes naturelles qui sollicitent nos passions est donc une chose importante, soit qu'il s'agisse de leur donner un plus parfait équilibre ou une meilleure direction, soit qu'on cherche simplement à constater des faits et à les caractériser au point de vue moral.

61. D. *Qu'est-ce que l'amour ?*

R. L'amour, en général, est un mouvement unitif de l'âme qui se complaît dans le bien¹ ; c'est un attrait

1. D. Th. 1. 2. q. xxvi, a. 2, c. : Prima autem immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis. — Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th. q. ii, dist. 7, a. 2, n° 1* : Primus affectus, qui est amor... sic definitur : Affectio qua appetitus alicui objecto adhæret propter ejus bonitatem unione quadam.

puissant qui nous porte vers un objet, à cause de sa bonté, de sa beauté, de ses perfections, ou des avantages que l'on se promet ou que l'on goûte dans sa possession¹. Si nous considérons l'amour comme passion, nous n'avons qu'un mot à ajouter : c'est un mouvement unitif qui se complaît dans le bien sensible appréhendé par l'imagination.

Dieu, qui a tout créé avec une infinie sagesse, a donné à chaque être les inclinations et les aptitudes nécessaires pour parvenir à sa fin. Il a imprimé à notre entendement un mouvement qui le porte à rechercher avec ardeur la vérité, et à l'embrasser quand il l'a trouvée ; il a donné aussi à notre volonté le désir et l'amour du bien, unique objet qui puisse l'attirer et la captiver. De même que la couleur est l'objet de la vue, et le son, l'objet de l'ouïe ; de même, l'objet de la volonté est le bien. Il y a entre la volonté et le bien une sympathie naturelle semblable à celle qui existe entre notre entendement et la vérité, entre l'œil et les couleurs, entre l'ouïe et les sons². La liaison est si étroite entre la volonté et le bien, que la volonté ne peut rien aimer que sous l'image du bien. De sorte que si la volonté se trompe quelquefois, et si elle embrasse le mal, c'est sous l'apparence du bien. Il en est de même de l'appétit sensitif, qui suit en ses mouvements la même impulsion que la volonté³. Quand

1. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 1. c. : Oportet, ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia... amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum.

2. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 2. c. : Bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum, nisi prout est apprehensum ; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, 9 *Ethic.* c. v et xii, in princ., quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi* ; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

3. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 1, ad 1 : Dicendum quod malum nunquam

nous disons que le bien est l'objet de notre volonté et de notre amour, par bien nous entendons aussi ce qui est beau, vu que les choses belles ont le même pouvoir d'enflammer et d'attirer nos volontés, que celles qui sont bonnes ; en effet, la bonté et la beauté ne sont qu'une seule et même chose, et n'ont qu'une différence de raison. Le beau est comme la fleur et la splendeur du bien ; il n'ajoute à celui-ci qu'un rapport de connaissance : le bien se dit de ce qui plaît à l'appétit, le beau est ce dont la connaissance est agréable¹.

« Il est aisé de recueillir, dit Coëffeteau, que l'amour a pour objet et pour cause mouvante la bonté et la beauté des choses, qui par la douceur des rayons qu'elles jettent font une si forte impression sur nos ames, qu'elles demeurent comme ravies, ou plustost comme charmées d'une si agreable splendeur : de sorte que pour remonter à sa source, il faudroit s'élever à ceste grande et immortelle essence, qui est comme un océan de toutes les grâces, de toutes les beautez, de toutes les bontez qui sont répandues dans toutes les creatures. Il faudroit, dis je, s'élever à ceste infinie et bienheureuse essence, qui est comme le centre, dont toutes les perfections qui les figurent si belles à nos yeux, et qui les representent si agreables à nos sens, empruntent leur estre, et prennent leur origine. Et de ceste sorte nous attacherions nos affections à un objet digne de la generosité de leurs mouvemens qui doivent tous-

amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum ; et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum.

1. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 1, ad 3 : Dicendum quod *pulchrum* est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem *pulchri* pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes... Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

jours imiter la nature du feu, qui ne demeure qu'à regret dans la terre, et qui s'efforce tousjours de monter devers les cieux¹. »

62. D. Combien y a-t-il de sortes d'amour ?

R. Il y a deux principales sortes d'amour : l'amour de *concupiscence*, et l'amour d'*amilié* ou de *bienveillance*. L'amour de concupiscence est celui qui se porte vers un bien, non pour ce bien lui-même, mais pour le rapporter à soi ou à un autre ; on aime ainsi les richesses, pour soi ou pour ses amis, d'un amour de concupiscence. L'amour de bienveillance, au contraire, s'arrête au bien qui en est l'objet : tel est l'amour inné que nous avons pour nous-mêmes, et celui qui est souverainement dû à Dieu². Si l'amour de bienveillance est exercé sans réciprocité, c'est l'amour de *simple bienveillance* ; s'il y a mutuelle correspondance, on l'appelle amour d'*amilié*³. La *dilection*, comme le nom l'exprime, ajoute à l'amour l'idée d'une élection préalable. La *charité* ajoute à l'amour une idée de perfection, en ce sens que l'objet aimé est estimé d'un

1. *Tableau des passions humaines*. De l'amour, c. 1.

2. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 1. c. : Dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentia-liter adest amanti ; alia vero secundum affectum ; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ et amicitiae*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem ; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi bonum : unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi ; et unde est quod amicus dicitur esse *alter ipse*.

3. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 2, c. : Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato, per amorem *amicitiæ*... Potest autem et tertio modo mutua inhæsiō intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

grand prix, comme le mot lui-même l'indique¹. Nous parlerons plus longuement des différentes sortes d'amour, quand nous aurons à traiter de la divine charité (220).

63. D. *La modération de l'amour est-elle nécessaire ?*

R. C'est assurément le premier devoir de la vie chrétienne et intérieure, car l'amour est le principe et la source de toutes nos préoccupations et de tous nos autres sentiments. « La volonté gouverne toutes les autres facultez de l'esprit humain, dit saint François de Sales, mais elle est gouvernée par son amour, qui la rend telle qu'elle est². » Cette vérité est fondamentale : l'amour gouverne tout en nous, et peut tout, le bien et le mal. En effet, toutes les passions font irruption en nous à la suite de l'amour. C'est ce que Notre-Seigneur a exprimé par ces paroles : « Là où est « ton trésor, là est aussi ton cœur (*Matth.*, vi, 21). »

« Il est vrai, dit Coëffeteau, que quand cette passion demeure dans les bornes de l'honnesteté, c'est une vive source de tous biens... Mais quand, comme beste farouche elle sort des liens de la raison, il n'y a mal-heur qu'elle ne jette dans le monde ; il n'y a d'égarement qu'elle n'apporte dans nos vies... Elle donne la loi à tous nos autres desirs, et à toutes nos autres passions. De sorte qu'on la peut nommer la clef et l'origine de nos pensées, de nos paroles, de nos actions, de nos mouvemens et de tout ce que nous faisons

1. D. Th. 1. 2. q. xxvi, a. 3., c. : Dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodam modo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *charitas*, et *amicitia*. Differunt tamen in hoc quod *amicitia*... est quasi habitus ; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis ; *charitas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est ; omnis enim dilectio et charitas est amor ; sed non e converso ; addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat... ; *charitas* autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. vi,

en ceste vie. C'est elle qui fait la première impression sur nos ames, où elle excite le desir de ce que nous nous proposons de poursuivre ; et puis elle fortifie ce desir par l'esperance qui nous enflamme à la poursuite de ce que nous désirons ; et s'il se présente quelque obstacle, elle embraze la colere, et n'a point de repos jusques à ce qu'elle ayt vaincu et surmonté tous les empeschemens, et qu'elle ne soit parvenue à la jouissance, en laquelle elle établit son contentement et son repos. De maniere que la foudre brise tout ce qui lui resiste ; aussi cette furieuse passion estant une fois enflammée s'efforce de renverser tout ce qui s'oppose à sa rage et à sa violence. Toutefois comme encore que les vens enflent les voiles des vaisseaux des pirates, neantmoins ce ne sont pas eux qui sont cause des brigandages et des massacres qu'ils commettent sur la mer ; mais tous ces mal-heurs procedent des mauvais courages, et de l'avarice de ces infames corsaires. Aussi encore que l'amour intervienne en beaucoup de méchancetez que font les hommes, si est-ce que cela ne vient point de la malice de ceste passion, qui au contraire est née pour jetter toutes sortes de biens dans la société civile ; mais cela vient de la licence et du débordement des hommes, qui pervertissent l'usage de toutes choses, et qui convertissent les causes de leur felicité en des instrumens de leur mal-heur... L'amour humain est une passion qui devrait suivre les mouvemens de la raison, et qui estant éclairé de la lumière de l'esprit, ne devrait embrasser que les vrais biens pour se rendre parfait : car demeurant en ces bornes-là, ce ne seroit plus une passion violente et furieuse, et elle n'empliroit pas ce monde de tant de mal-heurs, dont elle l'emplit tous les jours par ses excessifs déreglemens¹. »

Il y a donc un amour bon et un amour mauvais.

1. *Tableau des passions humaines. De l'amour, c. I et IV.*

Toute âme a un choix à faire entre ces deux amours : de ce choix dépend l'issue de la lutte qui est engagée en nous. Mais pour régler et modérer toutes nos affections, il faut agir avec circonspection, mettre un frein aux mouvements excessifs de notre cœur, et prendre toujours le bien véritable pour l'unique objet de notre amour.

Nous ne dirons rien ici de l'amour de Dieu ; il en sera parlé en son lieu (145, 149, 188). Rappelons seulement une belle sentence de saint François de Sales : « Entre tous les amours, celui de Dieu tient le sceptre, et a tellement l'autorité de commander inséparablement unye et propre à sa nature, que s'il n'est le maistre, incontinent il cesse d'estre et perit¹. » Ces paroles contiennent la loi première et suprême de l'amour : il faut que l'amour de Dieu tienne le sceptre. Ajoutons que l'amour de Dieu, s'il est véritable, n'a pas besoin à proprement parler d'être modéré : il peut et il doit grandir toujours.

Il n'en est pas de même de l'amour de soi. C'est la plus enracinée, la plus vivace, la plus véhémence de nos passions. Bien que cet amour soit naturel, qu'il vienne de Dieu, et qu'il soit bon par conséquent, s'il est contenu dans de justes bornes ; il est toutefois, en pratique, très souvent vicieux, à cause de son excès. C'est, en vérité, de lui, et de lui seul, que naissent toutes les passions mauvaises et tous les désordres de la vie. Saint Thomas n'hésite pas à dire que l'amour désordonné de soi-même est le principe de tout péché, et il le prouve². Combattre efficacement l'amour-

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. vi.

2. D. Th. 1. 2. q. LXXVII, a. 4, c. : Manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. — Il faut rapporter à l'amour de soi l'amour de ceux qui sont d'autres nous-mêmes par les liens de l'amitié ou du sang. D. Th. *Ibid.* ad 4 : Amicus est quasi alter ipse, ex Ethic. 9, c. iv, et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

propre, c'est donc tarir la source de nos convoitises coupables, c'est se garder pur de tout péché.

64. D. *Que faut-il faire en particulier pour régler l'amour que nous devons au prochain ?*

R. Au point de vue de la simple raison, on peut réduire à quatre les principales conditions du véritable amour du prochain.

La première est d'aimer le prochain comme nous-mêmes. L'amour vrai unit d'une manière très parfaite les âmes et les volontés, et nous porte à considérer comme fait à nous-mêmes le bien ou le mal qui arrive ou qui pourrait arriver à ceux que nous aimons¹.

En second lieu, nous devons souhaiter du bien à ceux que nous aimons, pour l'amour d'eux-mêmes, et non point uniquement pour notre intérêt personnel et particulier : aimer exclusivement pour notre profit ou pour notre plaisir, n'est qu'un amour mercenaire et égoïste. L'amour du prochain peut avoir trois mobiles, l'honnête, l'utile, l'agréable : le premier a pour objet la vertu, et il suffit ; les deux derniers ne constituent pas à eux seuls une véritable et sincère affection. Nous ne pouvons, il est vrai, faire une complète abstraction de nous-même dans l'amour du prochain, et nous pouvons trouver l'utile et l'agréable dans nos amitiés les plus pures, mais ce n'est pas le mobile vrai et solide

1. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 2, c. : *In amore autem amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam ; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati.* — 1. 2. q. xxvii, a. 3. c. : *Considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. Alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti, vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae seu benevolentiae... Sed secundus modus causat amorem concupiscentiae vel amicitiam utilis seu delectabilis.*

de nos affections : aimer le prochain, c'est lui vouloir du bien¹.

Troisièmement, si notre amour est vrai, il faut employer toute notre activité et tout notre zèle, à procurer du bien à ceux que nous aimons : aimer le prochain, c'est se dévouer et se dépenser pour lui².

Quatrièmement enfin, aimer le prochain, c'est lui vouloir des choses vraiment bonnes, c'est-à-dire justes et conformes à tous les principes de la vertu³.

65. D. *La jalousie est-elle bonne ou mauvaise ?*

R. La jalousie est une espèce de zèle ; si ce zèle est pur, discret, sans mélange d'amour-propre, toujours réglé par la volonté divine, c'est une sainte jalousie, fruit de l'amour de bienveillance ; si ce zèle est excessif et prend sa source dans l'égoïsme, la tristesse et l'envie, c'est une mauvaise jalousie et le fruit d'un amour désordonné de concupiscence⁴.

1. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 1, c. : Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum.

2. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 3, c. : Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum... In amore amicitiae affectus alicujus simpliciter exit extra se ; quia vult amico bonum et operatur bonum quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

3. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 4, c. : Amor autem amicitiae quaerit bonum amici ; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet ; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur.

4. D. Th. in Epist. II, Cor. c. xi, in medio : Æmulatio, prout est idem quod zelus, non aliud est quam quidam motus animi bonus vel malus, tendentis in statum proximi, et importat fervorem amoris ; et ideo consuevit sic definiri : Zelus est amor intensus, non patiens consortium in amato. Et si quidem non patiatur consortium in aliquo bono, puta vitii, vel alicujus imperfectionis, sed singulariter illud solus vult habere, tunc zelus est bonus et æmulatio bona... Si vero non patiatur consortium in aliqua excellentia vel in aliqua prosperitate mundi, quia aliquis singulariter vult eam sibi, tunc zelus est malus et æmulatio mala. — *De malo*, q. x, a. 1, ad 11 : Aristoteles, 1 Rhet. c. xi, parum a princ... distinguens inter zelum et invidiam, dicit : « Zelus ex bonis est virtuosorum ; invidere autem est prælum

La jalousie, en réalité, n'est pas autre chose que la crainte qu'on a d'être dépossédé de l'objet aimé. Si cette crainte est réglée par l'humilité, inspirée par le respect et par une sainte défiance de soi-même, il n'y a là qu'un sentiment très légitime, mais il faut éviter soigneusement de se laisser aller, sous le spécieux prétexte de toutes ces vertus, à de sombres rêveries, à des découragements, à des susceptibilités et à d'injustes soupçons. Si cette crainte repose sur des préoccupations d'amour-propre et des convoitises sans frein, nous verrons surgir la plus cruelle et la plus ridicule de toutes les passions¹.

Coëffeteau nous fait une peinture peu flatteuse de cette jalousie désordonnée : « Le vulgaire pense, dit-il, que tout ainsi que le soleil ne marche jamais sans lumière, aussi l'amour ne se trouve nulle part sans jalousie... Mais ceux qui ont une vue plus exacte et une plus particulière connaissance des passions humaines, soutiennent au contraire, que... ceste injuste passion n'est non plus la marque de l'amour, que les orages

« pravorum. » Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem, ut obtineat bona, non propter invidiam ; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet ; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet.

1. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 4, c. : In amore *concupiscentiæ*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni *quietæ* ejus quod amatur... Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedièntes excellentiam eorum.

Fr. Joan. Viguerius. S. O. Præd. *Instit. ad christ. theol.* c. 1, § 10, ver. 2 : Quartus effectus (amoris) dicitur zelus. Unde D. Diony. dicit quod Deus appellatur zelotes propter nimium amorem. Intensus enim amor causat zelum, quo quis quærît excludere omne quod sibi repugnat, sed differenter in amore amicitiae, et in amore *concupiscentiæ* ; quia in amore *concupiscentiæ* causat zelum malum. Qui enim taliter amat, movetur contra illud quod repugnat consecutioni, vel fruitioni, aut quieti ejus quod amatur... Et hic zelus dicitur *zelotypiæ*. Similiter qui quærunt intense excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedièntes excellentiam ipsorum ; et talis zelus dicitur invidiæ de quo Ps. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiae quærît bonum amici.

et les tempestes sont les images du beau temps et du calme. Ceste opinion est la plus probable ; car pour en commencer les preuves, comment est-ce que la jalousie pourroit se rencontrer et demeurer avec l'amour, si ce n'est qu'on veuille renverser les lois de la nature, qui ne souffrent point que deux contraires subsistent en un mesme sujet ?... L'amour unit les volonteze, et fait que les desirs de ceux qui s'entr'ayment, s'efforcent de prendre comme une mesme teinture, à fin de s'entre-ressembler entierement. Au contraire, qui des-unit tant les volonteze, et qui divise tant les courages que la jalousie ? L'amour oblige à interpreter favorablement toutes les actions de la chose aymée, et à prendre en bonne part ce qu'on doit croire qu'elle fait avec raison. Au contraire, quelle mauvaise interpretation ne donne pas la jalousie, non seulement à tout ce qu'elle fait, mais à tout ce qu'elle pense ? Y a-t-il innocence qui la puisse mettre à couvert des outrages de ceste inhumaine furie ? Si la chose aymée a de la joye, elle se figure un rival ; si elle est pensive, ce sont des soupçons de mépris ; si elle parle à un autre, c'est une infidelité ; si elle a de l'esprit, on apprehende les artifices ; si elle est avisée, on s'imagine des ruses ; si elle est naïve, on appelle cela simplicité ; si elle a un langage exquis, ce sont affeteries ; si elle est courtoise, c'est à dessein. De sorte que la jalousie est comme ces mauvais miroirs qui ne representent jamais la naïveté des visages. Et quels plus sinistres jugemens pourroit faire de la chose aymée, le plus cruel ennemy qu'elle auroit au monde ? Mais non contente de flestrir ainsi les perfections particulieres de ce qu'elle feint d'aimer, elle tasche de luy ravir ce qu'elle a de plus doux en la vie, qui est la communication des personnes d'honneur et de merite... L'amour est une vive source de joye et de contentement, qui bannit toute sorte d'ennuis et de tristesses ; mais la jalousie, qu'est-ce autre chose qu'une pepinerie de douleurs et de chagrins, où

l'on voit naistre les espines du desespoir et de la rage, parmy les fleurs les plus douces et les plus agreables que la nature puisse produire. Comment est-ce donc que l'on croira que deux passions si contraires peussent demeurer en un mesme sujet ?

« Que si l'on oppose à cela l'experience, et le tesmoignage de plusieurs personnes dignes de foy, qui protestent avoir ardamment et sincerement aymé, toutefois n'avoir jamais esté sans jalousie, et que de là on vueille inferer qu'à tout le moins la jalousie est une marque d'amour, qui est la seconde chose qu'il faut combattre, pour satisfaire à ce qui a esté proposé cy-dessus ; il suffit de respondre, qu'encor que par respect on accorde à ces personnes-là ce qu'elles publient de leurs passions, il reste toujours à leur dire, que comme une arondelle ne fait pas le printemps, aussi ce qui arrive aux particuliers ne peut jamais faire de loy pour le general. Mais pour demeurer dans les termes de nostre premiere proposition, nous disons que ces personnes-là se trompent grandement à ce sujet. Et leur erreur naist de ce qu'elle ne sçavent pas donner les noms propres aux choses, veu que d'une respectueuse crainte compatible avec l'amour qui en est toute pleine, elles font une injuste jalousie... Si l'on veut donner quelque chose à l'opinion du commun, on luy peut franchement accorder que la jalousie à la vérité est un signe d'amour, mais comme la fièvre est un indice de vie ; il est indubitable que la fièvre est une marque de vie, puis que les morts ne sont pas susceptibles de ceste mauvaise qualité. Mais tout ainsi que la fièvre tesmoignant qu'il y a quelques reliques de vie au patient qu'elle agite, ne laisse pas de conduire au tombeau ; aussi la jalousie est je ne sçay quel indice de l'amour, puis que ceux qui n'ayment point, ne peuvent avoir de la jalousie. Mais il est certain que si on ne la chasse, elle détruira en fin l'amour, ne plus ne moins qu'une épaisse fumée estouffe la plus belle

flamme. Voilà tout ce qu'on peut accorder au vulgaire. Si bien que selon cette opinion que nous avons jugée la plus probable, la jalousie est à l'amour ce que les frimats sont aux fleurs, la gresle aux moissons, l'orage aux fruits, et le poison à nos vies¹. »

66. D. *Qu'est-ce que la haine ?*

R. La haine est une aversion ou répugnance que nous éprouvons en présence d'un mal réel ou supposé. La haine est le contraire de l'amour : l'objet de l'amour est le bien ; l'objet de la haine est le mal. Il ne nous est pas possible de haïr le bien, en le considérant comme tel, car il est dans notre nature de poursuivre incessamment le bien comme le terme de notre bonheur. Si nous haïssons le bien, c'est par erreur, parce que nous le prenons pour un mal, ou par inclination perverse, parce qu'il nous gêne². Comme toutes les autres passions, la haine, par elle-même, n'est ni bonne, ni mauvaise ; tout dépend de l'usage qu'on en fait : haïr le péché, est un acte de vertu.

67. D. *Pourquoi et comment faut-il modérer la haine ?*

R. La haine, considérée comme passion mauvaise, est un grand dérèglement de la volonté, un désordre profond, vivace, souvent inextinguible, et une source de malheur de tout genre et de nombreux péchés³.

1. *Tableau des passions humaines. De l'amour. c. v.*

2. D. Th. 1. 2. q. xxix, a. 1. c. : In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quod est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens ; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni ; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem boni ; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi habet rationem mali ; et ideo, sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii.

3. D. Th. 2. 2. q. xxxiv, a. 4, c. : Per odium deordinatur voluntas ho

La haine peut avoir plusieurs causes. Nous ne parlerons pas des éléments naturels qui peuvent occasionner des répulsions plus ou moins inconscientes, comme l'antipathie naturelle et instinctive, l'exaspération morbide qui tient du délire ou de la folie, les dispositions mélancoliques excessives des misanthropes, etc. Ces phénomènes échappent à nos appréciations. Nous nous attachons ici aux causes morales de la haine. Or, voici celles qu'on rencontre le plus souvent : la colère et surtout l'envie, les torts faits à notre réputation et à nos intérêts temporels, nos affections méprisées ou simplement méconnues, notre orgueil, notre vanité, notre ambition, notre avarice, notre amour du bien-être, la crainte d'un juste châtiment, en vertu de cet adage, « qui offense, ne pardonne pas », en un mot toutes nos passions insoumises peuvent donner naissance à la haine, et la rendre aveugle et implacable¹.

Pour modérer la haine, il faut donc modérer toutes nos passions, et surtout notre passion dominante ; car un seul penchant déréglé peut l'inspirer à notre volonté. C'est donc par la pratique universelle des vertus que nous réussirons à étouffer dans nos cœurs la haine mauvaise et à exciter la haine légitime. Toutefois, ne

minis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati... Si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur totum est ex interiori odio.

1. D. Th. 2. 2. q. xxxiv, a. 6, ad 3 : Dicendum quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis ; et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia ; directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile ; sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum ; nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quendam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive. — *De malo*. q. x, a. 2, ad 1. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quæ ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem tristatur de felicitate ejus, non in quantum est excellentia quædam, sed in quantum est simpliciter bonum quoddam ejus quem odit.

l'oublions pas, si notre zèle pour le bien et contre le mal doit être aussi ardent et aussi fort que notre amour, néanmoins, ce ne doit jamais être un zèle emporté et indiscret, entaché de quelque passion désordonnée¹.

68. D. *Est-il permis de haïr ses ennemis ?*

R. On peut considérer l'amour de ses ennemis de trois manières. D'abord en tant qu'ennemis, abstraction faite de toute autre considération. Dans ce sens, nous ne pouvons pas les aimer, parce que nous aimerions quelque chose de mauvais et de contraire à la vertu ; en effet, ceux qui nous font ou qui nous veulent du mal s'éloignent de la divine justice. On peut ensuite considérer ses ennemis en tant qu'hommes, mais d'une manière générale. En ce sens, celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de l'amour universel qu'il porte à ses semblables. On peut enfin envisager l'amour des ennemis comme un mouvement spécial d'affection qui nous porte vers l'un d'eux en particulier. Cet acte d'affection n'est pas absolument essentiel à la charité ; car il n'est pas nécessaire, ni même possible, que nous ressentions un mouvement spécial d'affection pour tous les hommes en particulier ; cependant, nous devons toujours être prêts à aimer notre ennemi, dans un cas de nécessité. Témoigner par des actes particuliers que l'on aime son ennemi à cause de Dieu, hors le cas de nécessité ou de scandale, c'est la perfection de la charité².

1. D. Th. 1. 2. q. xxviii, a. 4, c. : Dicendum quod zelus, quocunque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans.

2. D. Th. 2. 2. q. xxv, a. 8, c. : Dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici ; et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali ; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio

Sainte Catherine de Sienne, dans ses Dialogues, nous transmet à ce sujet des enseignements vraiment divins. « Abattez les cornes de l'orgueil, y est-il dit : si vous le faites, vous éteindrez la haine que nourrit votre cœur contre celui qui vous a fait injure. Comparez donc les injures que vous me faites et que vous faites au prochain avec celles qui vous sont faites, et vous verrez que vous n'avez aucun droit de vous plaindre. Quand vous êtes l'ennemi de votre prochain, vous me faites injure, parce que vous méprisez et transgressez mon commandement. Vous offensez aussi votre prochain en vous dépouillant des sentiments de charité à son égard. Il vous est ordonné de m'aimer par-dessus toutes choses et d'aimer le prochain comme vous-mêmes ; il n'y a pas de commentaire qui ajoute : A moins qu'il ne vous fasse injure. Il a été dit au contraire par ma Vérité, que ce qu'elle a observé parfaitement, vous devez l'observer parfaitement vous-mêmes. Si vous ne l'observez pas, vous faites tort à votre âme en la privant de la vie de la grâce¹. »

69. D. *Qu'est-ce que le désir ?*

R. Le désir est un mouvement de l'âme vers un bien sensible absent. Tout être créé, éloigné de son centre, éprouve un besoin instinctif, une tendance invincible, et comme une continuelle inquiétude, jusqu'à ce qu'il soit parvenu au terme de son activité. L'homme, doué

modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud non est de necessitate charitatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum preparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligit inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis.

1. *Dialogues*, clvi, 6-8. — On lira avec profit le chapitre xxxi des *Institutions* de TAULER, sur les nombreux motifs d'aimer nos ennemis : le grand mystique n'en compte pas moins de dix-sept.

d'une inclination particulière au bien, ne peut le concevoir dans son imagination, sans le désirer aussitôt, s'il n'en jouit pas encore. Nos désirs sont donc des tendances instinctives vers le bien que nous ne possédons pas, et que nous croyons être propre à nous procurer quelque joie¹. Le désir diffère de l'amour et de la joie : l'amour est le premier mouvement de l'âme qui nous porte au bien, sans regarder s'il est présent ou absent ; la joie est le plaisir que nous avons de posséder un bien présent ; le désir aspire à la possession d'un bien absent².

70. D. *Quels sont les désirs qu'il faut supprimer ou modérer ?*

R. Nous devons supprimer tous les désirs contraires à la loi de Dieu ; nous devons modérer les désirs qui, sans être contraires à la loi de Dieu dans leur objet, pourraient nous être préjudiciables, si nous ne les maintenions pas dans les bornes de la discrétion.

Parmi les désirs que nous devons modérer, il en est plusieurs qui ont pour objet des biens que saint

1. D. Th. 1. 2. q. xxx, a. 1, c. : Est autem duplex delectatio... una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis : alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur animæ tantum ; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur. — Ad 2. Dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem ; non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam. — Ad 3. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

2. D. Th. 1. 2. q. xxx, a. 2, c. : Ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem ; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam ; in quantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione.

Jean de la Croix appelle des biens moraux, surnaturels et spirituels¹. Ce serait, en effet, une chose déraisonnable et blâmable de désirer, contre la volonté de Dieu, par empressement naturel, par amour-propre, ou par d'autres motifs humains, des choses bonnes en elles-mêmes, comme seraient les vertus, les dons extraordinaires, et certains secours spirituels. La discrétion, la modération, pour tout dire, l'humilité, reste la grande loi qui doit présider à nos désirs même les plus saints.

Mais il est d'autres désirs que nous devons souvent supprimer, ou tout au moins modérer. Ils sont de deux sortes : les désirs inspirés par les satisfactions sensuelles et ceux fondés sur des appréciations humaines. Ces derniers ont pour objet les biens temporels, les richesses, les possessions, les titres, les dignités, les charges, la réputation, les alliances, les parents, les enfants, etc., ou bien encore certaines qualités personnelles physiques ou morales, comme la beauté, la distinction des manières, la force, la santé, le bon jugement, la perspicacité, l'élévation et la noblesse des sentiments, etc.². Les désirs inspirés par les satisfactions sensuelles ont des bornes ; ils ne dépassent

1. *La Montée du Carmel*, l. III, c. xvi.

2. D. Th. 1. 2. q. xxx, a. 3, c. : Dicendum quod... concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile : uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi ; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis ; alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem ; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso ; et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. — Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam ; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in 3 Eth... vocat eas *communes* et *necessarias*. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in 1 Rhet... Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irracionales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in 3 Eth... *propriæ* et *appositæ*, scilicet supranaturales.

pas les limites des sens extérieurs, et disparaissent quand ils se réalisent, avec la rapide sensation que procure la possession d'un bien-être physique. Mais les appétits qui dépendent des appréciations humaines se multiplient à l'infini : ce sont des abîmes sans fond ni rivage. Rien n'est capable de les calmer, car notre imagination est toujours fertile et inventive à nous proposer mille superfluités nouvelles, en nous inspirant le dégoût de celles dont nous jouissons déjà. Il n'y a jamais assez d'honneurs, jamais assez de richesses, jamais assez de plaisirs, jamais assez de bien-être physique, jamais assez de développement intellectuel, jamais assez de satisfactions pour le cœur. Nous sommes insatiables, et semblables à la flamme d'un grand feu qui s'accroît à mesure qu'on lui fournit un nouvel aliment. Nos désirs se multiplient donc à l'infini, et leur nombre est si grand que nous ne pouvons les compter, ni leur donner des noms¹.

A la vérité, tous les biens temporels ou personnels que nous pouvons désirer ne portent pas nécessairement au péché, mais notre fragilité est si grande, qu'ils nous détournent souvent de Dieu : nous ne saurions donc trop surveiller et modérer les désirs qui nous y portent et nous les font rechercher, ce que nous obtiendrons surtout par l'humilité et l'esprit de renoncement. « Les personnes humbles et soumises, dit Tauler, s'assujettissent elles-mêmes à Dieu et à

1. D. Th. 1. 2. q. xxx, a. 4, c. : *Concupiscentia non naturalis omnino est infinita ; sequitur enim rationem... Rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari... quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita ; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas ; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum... Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum ; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ... Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.*

toutes les créatures pour l'amour de Dieu, avec une véritable résignation... Elles sont si profondément enracinées dans l'humilité qu'il n'y a point de mouvement ni de pensée de vaine gloire qui puisse leur nuire ; car s'il s'en élève quelqu'une dans leur esprit, elles se plongent aussitôt dans leur néant, et la surmontent sans beaucoup de difficultés... Elles ont de très médiocres sentiments d'elles-mêmes, et se préservent par là de plusieurs violentes tentations... Elles résistent et meurent aux affections de la nature et à la pente qu'elle a au péché, au plaisir et à la recherche excessive des commodités de la chair, et elles ne s'occupent, pendant leur vie, qu'à la mortification, à l'anéantissement et à l'abnégation d'elles-mêmes¹. »

71. D. *Quels sont les désirs qu'il faut surtout exciter en nos cœurs ?*

R. Ce sont les désirs qui regardent la gloire de Dieu et le salut des âmes, sans oublier le nôtre. Ces désirs sont très parfaits, très méritoires, et sans aucun danger ; ils participent de l'infinité de Dieu, leur principe et leur terme. « Plus l'âme aime, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, moins il lui semble aimer. Aussi excite-t-elle sans cesse le saint désir qui est fondé sur la charité et qui lui fait répandre des larmes... Votre désir est infini. Aucune vertu ne pourrait vous mériter la vie éternelle, si vous me serviez d'une manière finie ; car moi, le Dieu infini, je veux être servi par vous d'une manière infinie, et vous n'avez d'infini que le désir et l'élan de votre âme². »

72. D. *Qu'est-ce que l'aversion ?*

R. C'est un mouvement de l'âme qui nous éloigne

1. TAULER, *Institutions*, c. VII.

2. *Dialogues*, XCII, n^{os} 3 et 5.

du mal dont nous sommes menacés¹. Saint Thomas ne parle pas directement de cette passion ; mais la nature du désir nous fait assez connaître l'aversion qui est son contraire. Il n'y a pas de nom propre bien exact pour indiquer la passion opposée au désir ; tout ce qu'on peut dire c'est qu'il existe un mouvement instinctif et une répugnance invincible qui nous fait fuir tout ce que nous croyons devoir nous être nuisible et pernicieux. Du reste, nous n'avons pas besoin de rechercher les conditions particulières de cette passion ; ce sont à peu près celles que nous avons remarquées au sujet de la haine.

Nous nous contenterons donc de dire qu'il faut, dans la réformation de l'aversion, nous exercer à surmonter nos répugnances pour la pratique de la vertu, et fuir de toutes nos forces ce qui pourrait être un obstacle à notre avancement spirituel. Les âmes intérieures doivent tout particulièrement s'appliquer sur ce point, si elles veulent vaincre les résistances de la nature et favoriser les mouvements de la grâce : plus le but est élevé, plus il exige d'humilité et de générosité.

73. D. *Qu'est-ce que la joie ?*

R. C'est un mouvement de l'âme qui se complait dans la possession d'un bien présent². Il y a des joies

1. Fr. Joan. Viguerius. S. O. Præd. *Instit. ad christ. theol.* c. 1, § 10 ver. 6 : Abominatio est immutatio appetitus concupiscibilis, quia refugit malum sensibile, ut fiat absens et non appropinquet : et opponitur desiderio sive concupiscentiæ.

2. D. Th. 1. 2. q. xxxi, a. 1., c. : Dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur... Affectio autem quæcunque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi ; nam, sicut Philosophus dicit in I *Reht.*, c. xi, in princ., *delectatio est quidem motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem...* Per hoc... quod dicitur, quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere : per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino

qui dérivent des sens, et d'autres qui proviennent de l'esprit. La joie, à proprement parler, est une délectation de l'esprit. Nous éprouvons souvent de la joie au sujet de nos délectations sensibles, mais cela n'arrive pas toujours¹ ; il faut, pour cela, que l'impression passe du domaine de l'appétit sensitif dans celui de l'appétit raisonnable ou volonté².

On donne à la joie différents noms, suivant les effets qu'elle produit : l'allégresse (*lætitia*), indique la dilatation du cœur ; les transports (*exultatio*), désignent plus particulièrement les signes extérieurs de la joie ; la suavité ineffable ou enivrante (*jucunditas*), marque les effets extraordinaires de la joie³. Ces différentes manières de désigner les délectations de l'esprit ne sont pas sans importance, car nous les retrouverons plus tard parmi les effets de l'union divine (*Théol. myst.*, 20-27), et à tous les degrés de l'acte contemplatif, l. III, *passim*).

74. D. Est-il bien important de modérer la joie ?

R. Rien n'est plus important. En effet, si l'amour est la source de toutes nos passions, on peut dire que

motus... Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

1. D. Th. 1. 2. q. xxxi, a. 3, c. : Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem... ita etiam delectationes quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione... Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem... De omnibus quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium.

2. Cf. D. Th. 1. 2. q. xxx, a. 1. c. 72, *Note 2*

3. D. Th. 1. 2. q. xxxi, a. 3, ad 3 : Alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis ; nam *Lætitia* imponitur a dilatatione cordis... *Exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius... *Jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus ; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

la joie est en quelque manière le principe de notre amour ; car l'amour se prouve par des actes, et ces actes, surtout quand il s'agit de les accomplir avec soin et persévérance, sont puissamment aidés par la dilatation du cœur¹. C'est une vérité confirmée par l'expérience de toutes les âmes fidèles, qui peuvent dire avec le Psalmiste (cxviii, 32) : « J'ai couru dans « la voie de vos commandements, lorsque vous avez « dilaté mon cœur². » Si nous aimons, c'est donc parce que nous trouvons de la douceur et de la joie dans l'objet qui nous captive³ ; si nous avons de la haine, c'est parce que l'objet qui se présente à notre imagination nous cause de la tristesse. L'espérance et le désir naissent du plaisir que nous nous promettons dans la possession d'un bien dont nous ne jouissons pas encore⁴ ; s'il n'est pas en notre pouvoir d'obtenir ce bien, la tristesse nous porte au désespoir. Nous recherchons le plaisir, et nous fuyons la douleur, c'est ainsi dans toutes les autres passions ; de telle sorte que, si nous ne modérons pas la joie, même légitime, nous sommes exposés à nous éloigner de Dieu et de sa loi, et à tomber en toutes sortes d'imperfections et de péchés, et en particulier dans la dissipation d'esprit, dans la tiédeur, et insensiblement dans tous les désordres qui sont la suite de la triple concupiscence⁵.

1. D. Th. 1. 2. q. xxxiii, a. 4, c. : Delectatio dupliciter operationam perficit. Uno modo per modum finis... Secundo modo ex parte causæ agentis ; non quidem directe... Indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur.

2. Cf. Seraph. CAPPONI, *Appendix* in 1. 2. q. xxxiii, a. 4.

3. D. Th. 1. 2. q. xxvii, a. 2, c. : Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum ; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur.

4. D. Th. 1. 2. q. xxxiii, a. 2. c. : Si consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium.

5. Voir sur la modération de la joie, les magnifiques développements de la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix, Livre III, depuis le chapitre xv jusqu'au chapitre xlv, c'est-à-dire jusqu'à la fin.

Les joies qui résultent des plaisirs des sens méritent d'être particulièrement réprimées pour trois principales raisons. La première est que les délectations sensuelles excessives nous éloignent des joies plus pures de l'esprit ; l'âme attirée et occupée par les plaisirs des sens n'a plus le même goût ni la même force pour s'élever dans les régions supérieures. En second lieu, les plaisirs sensuels désordonnés obscurcissent l'intelligence, dépravent le jugement et nous empêchent d'appliquer avec discernement les lois de la prudence : c'est comme un brouillard épais qui ne permet pas à la raison de voir clair en ce qui concerne la pratique de la vertu. Troisièmement, les sens finissent par dominer l'esprit, un grand trouble s'empare de notre intérieur, parce que nous nous attachons plus étroitement aux objets qui nous plaisent, quand ils sont présents ; nous pouvons aller ainsi jusqu'à perdre l'usage de la raison¹. Répétons donc avec le Sage (*Eccles.*, II, 2) : « J'ai regardé le rire comme une erreur, et j'ai dit à la joie : Pourquoi « te séduis-tu inutilement ? » Ou bien encore avec le Psalmiste (*Ps.*, LXXVI, 2, 3) : « Mon âme a refusé d'être « consolée. Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai été ravi « de joie. » C'est qu'en effet un tel rire, une telle joie, fait perdre l'usage de la raison. L'âme chrétienne, et

1. D. Th. 1. 2. q. xxxiii, a, 3, c. : Delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione : primo quidem ratione distractionis... Cum autem intentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur ; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impedit. Secundo, ratione contrarietatis ; quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis ; et per hunc modum Philosophus dicit in 6 Ethic., c. v, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis ; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum et impeditum.

surtout l'âme intérieure, ne veut point goûter de semblables consolations, elle se tourne vers Dieu, et se réjouit en lui. L'expérience prouve assez d'ailleurs à tous ceux qui veulent le comprendre combien les plaisirs des sens sont dangereux et funestes¹.

Il faut donc nous priver sans hésiter de toutes les jouissances coupables, et ne nous permettre les plaisirs légitimes que dans la mesure d'une sage discrétion².

75. D. *En quoi consiste la joie véritable ?*

R. « La joie véritable, dit le bienheureux Albert-le-Grand, consiste à trouver sa consolation dans les choses de Dieu ; Dieu possède, en effet, tout ce qui peut réjouir les âmes : la puissance, la sagesse, la bonté, la libéralité, la béatitude, la miséricorde, la justice, la vérité, la noblesse, la sainteté, la mansuétude, la fidélité, la charité, et toutes choses semblables qui sont en lui infinies et éternelles. Celui-là possède la vraie joie dont la conscience est sans reproche, et qui, désireux de s'avancer de jour en jour dans la perfection et d'acquérir une plus grande conformité avec Jésus-Christ, ne transgresse jamais sciemment ni les divins préceptes ni les vœux. Telle était la conscience de l'Apôtre, quand il disait : « Notre gloire, c'est le « témoignage de notre conscience » (*II Cor.*, 1). Quelle source plus abondante de joies véritables que le spectacle de la beauté de Dieu qui a voulu choisir la seule créature humaine pour s'unir à elle... Un autre sujet

1. Cf. Seraph. CAPPONI. *Appendix* in 1. 2 q. xxxiii, a. 3.

2. D. Th. 1. 2. q. xxxiv, a. 4, c. : Secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus ; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum ; malus autem qui in operibus malis. — In 4, dist. 49, q. iii, a. 5, quæst. 3, ad 3 : Dicendum quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causæ ejus ad delectatum. Delectationes autem quæ cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtæ, quæ sunt materia virtutum moralium ; sed contemplativæ vitæ conveniunt aliæ nobiliores delectationes, scilicet spirituales ; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed contemplationem consequens.

de joie, c'est la béatitude éternelle que Dieu nous a promise dans la loi et les Prophètes... Aussi l'Apôtre nous dit-il deux fois pour nous exciter à cette double joie : « Réjouissez-vous dans le Seigneur. Je vous le dis encore, réjouissez-vous (*Phil.*, 4), et de l'union ineffable que Dieu a contractée avec la nature humaine, et de la béatitude éternelle qu'il nous a promise... C'est une marque de fausse joie que de mettre son bonheur dans les choses passagères, dans la fortune, dans les amitiés charnelles, dans les commodités de la vie ou dans les vains plaisirs du monde¹. »

76. D. *Qu'est-ce que la tristesse ?*

R. La tristesse est un sentiment pénible et désagréable qui naît de la présence d'un mal physique ou moral. La tristesse est une douleur intérieure ; la douleur physique ne cause la tristesse qu'autant que la sensation reproduite par l'imagination impressionne l'appétit sensitif. La tristesse est à la douleur, ce que la joie est à la délectation : toute tristesse suppose une douleur, mais toute douleur n'est pas une tristesse². La douleur physique a pour cause un mal présent, tandis que la tristesse qui se produit actuellement et présentement dans notre intérieur peut avoir pour principe un mal présent, passé ou futur³.

La tristesse, comme toutes les autres passions, n'est en elle-même, ni bonne ni mauvaise : dirigée et réglée

1. *La Paradis de l'âme*, traduit par le P. TRUILLET, des Frères-Prêcheurs, c. xxiii.

2. D. Th. 1. 2. q. xxxv, a. 2, c. : Dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis... Solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*... Ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur, quidem *dolor*, non autem *tristitia*... *Tristitia* est species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

3. D. Th. *Ibid.* ad. 2 : *Tristitia* potest esse de præsentî, præterito et futuro ; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsentî.

par la raison et par la foi, elle devient légitime et méritoire ; immodérée et désordonnée, elle est au moins inutile, et souvent nuisible et coupable¹. Qu'il y ait une tristesse légitime et méritoire, on ne peut en douter, car il est écrit (*Eccl.*, VII, 5) : « Le cœur des sages est où est la tristesse ; et le cœur des insensés où est la joie. » C'est la tristesse qui corrige, qui expie, qui sanctifie, et que le prophète Jérémie (IX, 20) recommandait si fortement aux femmes d'Israël : « Enseignez à vos filles les lamentations, et que chacune apprenne à sa voixine les cris plaintifs². »

On distingue ordinairement quatre espèces de tristesse : l'anxiété ou l'inquiétude, l'abattement (*acedia*), la miséricorde et l'envie. La tristesse qui agite l'âme à la vue d'un mal qu'elle ne peut éviter ou guérir s'appelle anxiété ou inquiétude ; si cette inquiétude nous paralyse jusque dans nos membres extérieurs, c'est l'abattement³. La miséricorde est une tristesse que nous éprouvons à la vue du mal qui arrive à ceux que nous jugeons dignes d'un meilleur sort et dont nous partageons les peines. L'envie est une tristesse qui se forme en nous, à cause du bien d'autrui que nous considérons comme notre propre mal⁴. L'envie consiste moins à convoiter un bien qu'à vouloir en priver les

1. Fr. Joan. Viguerius S. O. Præd. *Instit. ad christ. Theol.* c. I, § 10, ver 7. Notandum quod licet tristari ad præsentiam alicujus mali sit naturale, et per consequens non sit de se, neque bonum, neque malum ; tristitia tamen secundum rationem regulata, habet rationem honesti... Immoderata tamen et inordinata tristitia est inutilis atque inhonesta, et per consequens peccatum.

2. Cf. Seraph. CAPPONI, *Appendix* in 1. 2. q. XXXIX, a. 3.

3. D. Th. 1, 2. q. XXXV, a. 8, c. : Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus... ; sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere... pertinet ad *acediam*.

4. D. Th. 1. 2. q. XXXV, a. 8, c. : *Misericordia*... est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium... De alieno bono, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum... est *invidia*.

autres, car chercher quelque profit dans sa passion, serait le propre de la jalousie (65).

77. D. *Est-il bien important de modérer la tristesse ?*

R. On peut juger de la nécessité de modérer la tristesse par l'énoncé des funestes effets qu'elle produit.

La tristesse enlève à l'âme toute son énergie et l'empêche de s'appliquer avec une activité suffisante à la recherche de la vérité et à la pratique de la vertu. Cela s'explique facilement par la concentration de l'âme sur un point douloureux : toute préoccupée par le souvenir de cet objet pénible, l'âme circonscrit en quelque sorte toute son activité sur ce point, et abandonne tout le reste¹. Jamais nous ne faisons aussi bien les choses dans la tristesse que dans la joie. La joie donne du ressort à l'âme et lui permet de tout entreprendre avec succès, parce qu'elle voit dans l'objet qu'elle poursuit une satisfaction comme récompense de son activité ; la tristesse, au contraire, privée de ce stimulant, n'est capable de rien. A la vérité, s'il lui reste quelque espérance de surmonter la cause de son déplaisir, la tristesse peut alors servir à fortifier notre activité, car plus nous craignons le mal, plus nous cherchons à l'éviter ; mais, si tout espoir est perdu, nous nous abandonnons sans résistance aux étreintes de la douleur, nous nous affaïssons sur nous-mêmes, toutes les consolations nous deviennent importunes, et nous n'avons plus d'autre occupation que de nous renfermer dans nos pensées pénibles et amères².

1. D. Th. 1. 2. q. xxxvii, a. 1, c. : Dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicanter, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius... Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet.

2. D. Th. 1. 2. q. xxxvii, a. 2, c. : Tristitia contingit ex aliquo malo praesenti; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult

La tristesse produit aussi de fâcheux effets sur nos corps. Tout l'organisme est en souffrance, et ce trouble peut devenir assez grave et assez profond pour conduire à la mort¹. Le Sage l'a dit : « La tristesse conduit
« au tombeau, elle enlève toute vigueur. L'abattement
« de l'âme appesantit le corps (*Eccli.*, xxxviii, 19. »

« L'ennemy se sert de la tristesse, dit saint François de Sales, pour exercer ses tentations à l'endroit des bons ; car, comme il tasche de faire resjoüyr les mauvais en leur péché, aussi tasche-t-il d'attrister les bons en leurs bonnes œuvres ; et comme il ne peut procurer le mal qu'en le faisant trouver agreable, aussi ne peut-il destourner du bien qu'en le faisant trouver desaggreable. Le malin se plaist en la tristesse et mélancholie, parce qu'il est triste et mélancholique, et le sera eternellement, dont il voudroit que chacun fust comme luy. La mauvaise tristesse trouble l'ame, la met en inquietude, donne des craintes desreglées, desgoust de l'orayson, assoupit et accable le cerveau, prive l'ame du conseil, de resolution, de jugement et de courage, et abbat les forces : bref, elle est comme un dur hyver, qui fauche toute la beauté de la terre, et engourdit tous les animaux ; car elle oste toute suavité

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in presenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcreseat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso. — *Ibid.* a. 3, c.: Operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari : uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamibet operationem impedit... Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi.

1. D. Th. 1. 2. q. xxxvii, a. 4, c.: Dicendum quod tristitia inter omnes animæ passionis magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliæ animæ passionis.

de l'ame, et la rend presque percluse et impuissante en toutes ses facultez¹ ».

78. D. *Comment faut-il modérer la tristesse ?*

R. On peut dire que la pratique de toutes les vertus morales modèrent nos tristesses directement ou indirectement². Voici un résumé des principaux remèdes à employer contre un mal souvent bien difficile à guérir.

Premièrement : Juger des différentes épreuves de la vie à la lumière de la raison et de la foi, et non par les impressions exagérées et souvent mensongères de notre imagination. Ce moyen est très efficace pour diminuer et même pour changer totalement l'opinion que nous nous faisons des choses pénibles de la vie³. En effet, ce qui est quelquefois sous certain rapport un grand malheur, est aussi une grâce signalée à un autre point de vue ; un mal dans l'ordre physique, devient très souvent un bien dans l'ordre moral. C'est ainsi que nous devons apprécier la perte des biens, de la santé, etc.

Secondement : Ne point se préoccuper outre mesure des maux à venir, s'y préparer toutefois, de manière à les éviter ou du moins à les rendre plus tolérables⁴.

1. *Introduction à la vie dévote*, p. 4, c. XII.

2. D. Th. III p. q. XLVI, a. 6, ad 2 : Dicendum quod virtus moralis aliter moderat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo, sicut in propria materia... Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam ; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores.

3. D. Th. *de malo*. q. I, a. 1, ad 20 : Dicendum quod malum quidem est it rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale ; sed in ratione est ut aliquid intellectum ; et ideo potest dici quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re. — 2. 2. q. XLIX, a. 2 c. : Quia prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur.

4. D. Th. 2. 2. q. XLIX, a. 8, ad 3 : Dicendum quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent ; et talia comprehendere ratione possunt ; et contra hæc ordinatur cautio ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant.

Troisièmement : Se rappeler que nos souffrances sont des occasions très favorables de montrer notre vertu et notre constance dans le bien : la patience modère excellemment la tristesse¹.

Quatrièmement : Eloigner les souvenirs pénibles et fâcheux, en donnant autant que possible à nos pensées une direction honnête, utile et agréable tout à la fois².

Cinquièmement : Chercher des lumières et des encouragements dans les entretiens des hommes doctes et amis de Dieu, et aussi dans le témoignage et les avertissements de notre conscience³.

Sixièmement : Le principal remède contre la tristesse est sans contredit de mettre en Dieu tout notre appui et toute notre confiance : c'est un père, et non un bourreau ; il est tout-puissant, un cheveu ne tombera pas de notre tête sans sa permission. Résister à la volonté de Dieu serait une insigne folie, s'y soumettre est un acte de sagesse et de vertu. On fortifie encore son courage, en pensant à la récompense, car, « les maux passagers de cette vie produisent en nous « le germe d'une gloire éternelle et incomparable *II Cor.*, « iv, 17). » C'est alors vraiment que notre tristesse se change en joie⁴.

1. D. Th. 2. 2. q. cxxxvii, a. 4, ad 1 : Circa tristitiam autem est patientia... Constantia... secundum ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia.

2. D. Th. 1. 2. q. xxxviii, a. 1, ad 1 : Dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus... et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

3. D. Th. 2. 2. q. xlix, a. 4, c. : Prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter : uno quidem modo per se inveniundo ; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem *docilitas* ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita *solertia* ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum.

4. D. Th. 2. 2. q. cxxix, a. 6, c. : Dicendum quod nomen *fiduciæ* a fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11, 18 : *Habebis fiduciam proposita sibi spe*. Et ideo nomen *fiduciæ* hoc principa-

On peut indiquer d'autres moyens pour modérer la tristesse, comme les délassements honnêtes qui récréent l'esprit et le corps¹, les larmes que nous versons nous-mêmes², ou celles que nos amis compatissants versent avec nous³. Mais rien n'égale l'efficacité de la vertu, rien n'est plus puissant que la contemplation de la Vérité qui répand ses divins rayons dans nos âmes et les remplit d'une ineffable consolation : plus l'âme est enflammée des ardeurs de la divine Sagesse, plus elle se réjouit au milieu des épreuves de cette vie⁴.

79. D. *Qu'est-ce que l'espérance ?*

R. L'espérance, considérée comme passion de l'âme, est un mouvement de l'appétit irascible vers un bien futur et possible, quoique difficile. L'espérance a donc pour objet : premièrement, un bien, en quoi elle diffère de la crainte ; secondement, un bien futur, et en cela elle se distingue de la joie, qui a pour objet un bien présent ; en troisième lieu, un bien difficile à acquérir,

liter significare videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis... Fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato ; quandoque quidem in seipso ; ...quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. — 1. 2. q. xxxviii, a. 4, c. : Homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent.

1. D. Th. 1, 2. q. xxxviii, a. 5, c. : Tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis ; et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur in his delectatio... Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

2. D. Th. 1. 2. q. 38, a. 2. c. : Dicendum quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam ; et hoc duplici ratione : primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum... Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis.

3. D. Th. 1. 2. q. xxxviii, a. 3, c. : Dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus.

4. D. Th. 1. 2. q. xxxviii, a. 4, c. : Contemplatio veritatis mitigat tristitiam et dolorem ; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ.

et par là elle diffère du désir, qui s'étend généralement à toutes sortes de biens ; enfin, un bien possible à obtenir car si nous jugeons son acquisition impossible, c'est le désespoir¹.

80. D. *L'espérance est-elle un encouragement à faire le bien ?*

R. L'espérance, si elle est réglée par la prudence, est le soutien de notre volonté et un très grand encouragement à faire le bien. En effet, d'un côté, la connaissance que nous avons de la difficulté et de la possibilité d'acquérir un bien auquel nous aspirons augmente les efforts de la volonté ; et d'autre part, le plaisir que nous promettons dans la possession d'un bien ardemment désiré, nous rend plus prompts et plus actifs à le poursuivre². Saint Paul revient souvent sur ce puissant mobile de la générosité chrétienne. « Nous ne perdons pas courage, dit-il (*II Cor.*, iv, 16, 17), « mais, bien qu'en nous l'homme extérieur se détruise, « cependant l'homme intérieur se renouvelle de jour « en jour. Car les tribulations si courtes et si légères « de la vie présente produisent en nous le poids éternel

1. D. Th. 1. 2. q. xl, a. 1, c. : Dicendum quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor condiciones attenduntur : primo quidem quod sit bonum ; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono ; et per hoc differt spes a timore, qui est de malo ; secundo ut sit futurum, non enim spes est de presenti jam habito ; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono presenti ; tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile : non enim aliquis dicitur sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat : et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute ; unde pertinet ad concupiscibilem, spes ad irascibilem ; quarto quod illud arduum sit possibile adipisci ; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest : et secundum hoc differt spes a desperatione.

2. D. Th. 1. 2. q. xl, a. 8, c. : Dicendum quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam ; et hoc ex duobus : primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile ; existimatio enim ardui excitat intentionem ; existimatio possibilis non retardat conatum ; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus ; spes enim... causat delectationem, quæ adjuvat operationem... Unde spes operationem adjuvat.

« d'une sublime et incomparable gloire. » — Et ailleurs (*Gal.*, vi, 9) : « Faisant le bien, ne nous laissons point ; car en ne nous lassant pas, nous recueillerons la moisson en son temps. » — « Mes frères bien-aimés, dit-il encore, soyez fermes et inébranlables, vous appliquez quant toujours de plus en plus à l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail n'est pas vain dans le Seigneur¹. »

Coëffeteau entre à ce sujet dans quelques développements pleins d'intérêt : « Comme l'estoile du Nort, dit-il, est toute la conduite des mariniers qui regardent perpétuellement sa lumière pour rendre leur navigation assurée ; aussi l'esperance est celle qui nous enflamme à toutes les actions difficiles que nous entreprenons. Et tout ainsi que la splendeur de cet astre remplit de joye ceux qui font de grands voyages sur mer... Aussi, durant que nous avons quelques rayons d'esperance, nous avons l'ame contente... Cette joye qui procède de l'esperance certaine que nous avons de venir à la jouyssance, derivant de l'ame, va s'épandre dans tous les membres de l'homme, qui en reçoivent plus gayement les impressions de la faculté mouvante, lui rendant pour ceste occasion une plus prompte obeissance pour executer les commandements de l'irascible, qui d'un costé est inflammée du desir de combattre et de renverser tout ce qui s'oppose à elle : et de l'autre est doucement entretenuë en ceste resolution, par le plaisir que luy donne l'imagination, en luy representant qu'elle peut rompre tous ces obstacles, et estre victorieuse en ce combat, jusques à obtenir en fin le bien auquel elle aspire. Mais particulièrement ceste joye va ondre à l'entour du cœur qui la renvoye au dehors, et la fait monter aux yeux et au visage. C'est pourquoy nous lisons en la face de ceux qui sont pleins de bonne

1. Cf. Seraph. CAPPONI, *Appendix* in 1, 2. q. xl, a. 8.

esperance, le contentement que leur donne leur imagination¹. »

81. D. *Que faut-il faire pour modérer l'espérance ?*

R. Il faut faire trois choses : Premièrement, du côté de l'objet, il ne faut point nous laisser attirer d'une manière désordonnée vers les biens passagers et terrestres, mais nous tourner avant tout vers les biens surnaturels et éternels. Secondement, nous ne devons pas nous appuyer sur des moyens humains, en dehors de la volonté divine. Troisièmement enfin, nous ne devons pas aspirer à des choses impossibles, ou du moins beaucoup trop élevées pour nous, ce qui serait imprudent et présomptueux².

82. D. *Le désespoir est-il opposé à l'espérance ?*

R. Le désespoir, considéré comme passion de l'âme, est un mouvement répulsif de l'appétit sensitif, à la vue d'un bien futur qui se montre à nous comme impossible à atteindre.

Rien n'est donc plus opposé à l'espérance que le désespoir. L'espérance nous attire vers un bien futur difficile, mais possible ; le désespoir considère ce bien comme impossible, et s'en éloigne : ce sont deux mouvements contraires³.

1. *Tableau des passions humaines. De l'espérance.*

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th. q. II, disp. 7, a. 8, n° 4* : Quantum ad tria (spes) debet moderari. Est immoderata ex parte objecti, dum filii hominum solis terrenis inhiantes bona tantum caduca... et carnis sperant voluptates. Est immoderata ex parte medii, dum spem suam ponunt in... filiis hominum in quibus non est salus... : dum ponunt in carne fortitudinem suam, non recordantes quia omnis caro fœnum. Est immoderata ex parte modi, dum absque consilio et prudentia, quis judicans omnia sibi esse possibilia, sperat de bono rei successu, quando foret desperandum.

3. D. Th. 1. 2. q. XL, a. 4, c. : Objectum spei quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi ; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum ; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi... et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus ; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

83. D. *Quelles sont les principales vertus qu'il faut pratiquer pour modérer l'espérance ?*

R. L'espérance a besoin d'être modérée du côté de la présomption, et du côté du désespoir. On doit opposer à ces deux passions l'humilité et la magnanimité : l'humilité tempère les élans exagérés de l'âme et l'empêche de se porter aux choses excessives ; la magnanimité nous porte à de grandes choses, sans nous jamais laisser arrêter par les difficultés¹.

84. D. *Qu'est-ce que la crainte ?*

R. La crainte, considérée comme passion de l'âme, est un mouvement de l'appétit irascible qui nous éloigne d'un mal futur, difficile à éviter et supérieur à nos forces². On compte six espèces de crainte : la lâcheté qui fait qu'on se refuse à travailler à cause de la peine attachée au travail ; la pudeur qui craint de blesser l'opinion par un acte inconvenant ; la honte qui fait sentir la turpitude d'un acte déjà accompli ; l'étonnement, par lequel on considère un grand mal sans en connaître l'issue ; la stupeur, quand nous sommes extraordinairement frappés d'un mal insolite ; enfin, l'angoisse, lorsqu'on ne peut remédier à un mal imminent, imprévu et sans remède³.

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th. q. 11, disp. 7, a. 8, n° 3* : Humilitas valet ad moderandum passionem spei. Ita D. Th. 2. 2. q. clxi, a. 1. — *Ibid.* a. 9, n° 2 : Ad moderandam istam passionem (desperationem) valet magnanimitas. Ita D. Th. 2. 2. q. clxi, a. 1.

2. D. Th. 1. 2. q. xli, a. 2. c. : Sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest.

3. D. Th. 1. 2. q. xli, a. 4, c. : In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri : primo quidem labor gravans naturam ; et sic cavetur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excruciantis laboris. Secundo turpitude lædens opinionem ; et sic si turpitude timeatur in actu committendo, est *erubescencia* ; si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*. — Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit ; et sic est *admiratio*.

La peur est un saisissement intérieur tout à fait distinct de la crainte : la crainte est un sentiment réfléchi qui peut avoir un bon résultat, la peur est une impression qui exagère le danger et ne remédie à rien. La peur est toujours nuisible, tandis que la crainte modérée est salutaire. La peur a différents degrés et différents caractères : la frayeur, l'effroi, la terreur, l'horreur, l'épouvante. Quelle que soit la forme de la peur, nous devons faire tous nos efforts pour l'éloigner et lui résister.

85. D. *Que faut-il faire pour modérer la crainte ?*

R. Il faut faire deux choses. Premièrement, du côté de l'objet, craindre avant tout de déplaire à Dieu et de perdre sa grâce, et par conséquent, ne point nous laisser trop préoccuper par les sollicitudes des choses temporelles. Secondement, mettre de la modération jusque dans nos craintes les plus légitimes ; les effets d'une crainte exagérée et désordonnée sont en réalité des plus déplorables, et ce serait s'exposer à de graves inconvénients que de s'y laisser aller¹.

86. D. *L'audace est-elle opposée à la crainte ?*

R. L'audace est un mouvement de l'âme qui nous fait attaquer vigoureusement la difficulté qui s'oppose à l'acquisition d'un bien inespéré.

L'audace est donc opposée à la crainte, car la crainte

Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione ; et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisationis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur ; et talis timor dicitur *agonia*.

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.*, q. II, dist. 7, a. 10, n° 5. Hæc passio solet esse immoderata ex parte objecti et ex parte modi. Solet esse immoderata ex parte objecti, in amatoribus hujus sæculi, qui mundana solum timent mala... Solum (affirmat Christus) Deum esse timendum... Est autem immoderata ex parte modi, cum hæc mala... nimis timentur.

fuit un mal futur qu'elle croit supérieur à ses forces, et l'audace l'affronte, dans l'espoir d'en triompher².

87. D. *Que faut-il faire pour modérer l'audace ?*

R. Il faut s'en servir à propos, la retenir dans de justes bornes, en l'empêchant de dégénérer en témérité ou en lâcheté. « L'on remarque, dit Coëffeteau, que plusieurs qui montrent une grande hardiesse à se jeter dans les hazards, soudain qu'ils se voyent enveloppez, s'estonnent bien souvent, comme l'on en voit qui vont vaillamment à la charge, mais qui trouvant de la résistance, tournent le dos à l'ennemy, dont on ne peut donner autre raison, sinon que ceux-là ne sont pas vaillans par jugement, mais par bonté de nature... Mais le contraire arrive à ceux qui sont vraiment vaillans. Car comme ainsi soit qu'ils reglent leur courage par la prudence, et qu'ils mesurent leurs forces, ne voulans jamais rien entreprendre au-dessus de leur pouvoir, ou contre la raison, il ne leur arrive rien d'inopiné qui les puisse troubler dans les combats... Voire mesme ordinairement, ils se montrent plus froids au commencement qu'à la fin, parce que ce n'est point la passion qui les anime, mais c'est le jugement qui agit en leurs courages². »

88. D. *Quelles sont les principales vertus qu'il faut pratiquer pour modérer la crainte et l'audace ?*

R. On doit modérer ces deux passions par la force et par la persévérance. La force a pour objet d'apaiser la crainte, et de diriger l'audace ; la persévérance nous

2. D. Th. 1. 2. q. xlv, a. 1, c. : Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem ; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui super ipsum periculum.

2. *Tableau des passions humaines. De la hardiesse.*

fait persister dans l'action jusqu'au terme et jusqu'à la consommation de nos entreprises¹.

89. D. *Qu'est-ce que la colère ?*

R. C'est un mouvement impétueux de l'appétit irascible qui nous porte à tirer vengeance d'un mal, que nous croyons avoir été fait, à nous, ou à ceux que nous aimons. On distingue ordinairement trois espèces de colère. Au premier degré, ce sont des mouvements prompts, soudains et passagers, qui se produisent à l'occasion d'une douleur physique ou morale ; cette colère éclate vivement, mais elle s'affaiblit en quelque sorte par sa propre violence : les personnes bilieuses sont sujettes à ces emportements. — Il y a une colère plus dangereuse et plus durable, qui se nourrit du souvenir persévérant de l'injure reçue ; ses crises sont plus intérieures qu'extérieures ; elle se cache le plus souvent sous les apparences d'un calme trompeur : c'est le propre des mélancoliques. — Enfin, il y a une troisième espèce de colère peu différente au fond de la seconde, qui dépasse toutes les bornes de la raison et de la justice, et qui ne garde aucun repos, jusqu'à ce qu'elle ait assouvi sa vengeance : ses accès dénotent une véritable fureur².

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.*, q. II, disp. 7, a. 10, n° 3 : *Passio timoris moderatur fortitudine. Ita D. Th. 2. 2. q. cxxiii, a. 3. — Ibid.*, n° 4 : *Moderatur etiam hæc passio mediante virtute perseverantiæ. Ita D. Th. 2. 2. q. cxxxvii, a. 1. — Ibid.* a. 11, n° 3 : *In articulo antecedenti insinuavimus virtutem fortitudinis moderare timorem et audaciam. Modo probatur ex his quæ dicit D. Th. 2. 2. q. cxxiii, a. 6.*

2. D. Th. 1. 2, q. XLVI, a. 8, c. : *Dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo ex facilitate ipsius motus ; et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur : alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet : et hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ ; et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in 4. *Ethic.*, c. v, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur ; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram ; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.*

90. D. *Est-il important de modérer notre penchant à la colère ?*

R. On peut en juger par les effets. Nous ne nous arrêterons pas à décrire les funestes résultats de la colère sur notre organisme : les sens surexcités et bouleversés, toute la constitution de l'homme altérée et troublée, des maladies affreuses et quelquefois mortelles, disent assez combien la colère est redoutable à ce point de vue¹. Nous ne parlerons pas non plus des tragiques effets de la colère dans la société humaine. Disons seulement que les désordres de cette passion sur l'âme sont tout ce qu'on peut imaginer de plus triste et de plus déplorable ; après s'être servi de la raison pour augmenter sa douleur, l'homme n'écoute plus que sa passion dans les emportements de la colère².

« Après avoir imprimé sur le corps de si cruelles marques de sa rage, dit Coëffeteau, la colère attaque l'esprit, elle outrage l'âme, et étouffe la raison en l'homme, et comme un épais nuage l'empesche qu'elle ne l'eclaire, et par ce moyen l'emplit tout de desordre et de confusion. De maniere qu'il commence à fermer

1. D. Th. 1. 2. q. XLVIII, a. 2, c. : Fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. — *Ibid.* a 4, c. : Perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime, usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua... Potest esse tanta perturbatio iræ quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi.

2. D. Th. 1. 2. q. LXVIII, a. 3, c. : Dicendum quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impedian... *Ibid.* ad 3 Motus iræ a ratione incipit ; et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, idem appositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam... ; et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

les oreilles à toutes sortes de remontrances, et ne veut plus oüyr parler de ce qui peut servir à adoucir son courage qui est tout plein d'amertume, d'aigreur et de violence. Voire mesme en ce transport il s'offense de tout, et imite les bestes farouches, que l'ombre et les couleurs plus gayer mettent en fureur : un ris innocent, un branlement de teste qui ne signifie rien, un coup d'œil sans dessein est capable de le mettre aux champs. Mais combien de fois avons-nous veu cette inhumaine furie dissoudre les plus saintes amitez sur des sujets du tout frivoles ?... Rien ne la peut faire desister de ses injustes et violentes poursuites... Qui ne voit donc que cette passion plus que nulle des autres, esteint la lumiere de la raison ?... Il est vray qu'Aristote dit, que la colere escoute en quelque sorte la raison : mais cela se doit entendre quant au rapport qu'elle luy fait de l'injure receuë, auquel elle prend un insigne plaisir : au lieu qu'elle ne l'escoute point, mais rejette ses advertissement au sujet de la mesure et de la moderation qu'elle doit tenir en la vengeance ; de sorte qu'à la verité, il faut quelque rayon de raison pour se mettre en colere, veu que les personnes stupides ne sont point capables de ces mouvemens ; mais quand cette passion est pleinement allumée, alors elle fait eclipser toute raison¹. »

91. D. *Comment faut-il réprimer la colère ?*

R. La colère n'est point un mal incurable, et nous pouvons réprimer cette passion, en employant les remèdes que la raison et la foi mettent à notre disposition.

« Les plus puissans (remèdes contre la colere), dit Coëffeteau, sont ceux qui sont pris de la loy de Dieu, qui ne nous enseigne que la patience, la charité, la douceur, l'humanité et les souffrances. Mais nous nous contentons de rapporter icy les enseignemens de la

1. Tableau des passions humaines. De la colère, c. III.

philosophie qui peuvent servir à cet effect. Premièrement donc les philosophes nous conseillent de traiter cette passion, comme l'on traite les monstres et les serpens qu'on s'efforce d'estouffer aussi-tost qu'ils viennent à s'éclorre... C'est pourquoy, comme les pilotes prevoyans la tempeste, ont accoustumé de se mettre à la rade ou à l'abry de quelque escueil, devant que la tourmente les vienne accueillir : aussi celuy qui sent les premiers mouvemens de la colere qui se veut élever, doit se retirer et avoir recours à la raison, et l'opposer à la passion, afin de combattre sa violence... Le second remede qu'on y peut apporter, c'est de se figurer les deffauts de cette passion, et les maux dont elle est accompagnée, qui sont tels qu'elle semble emporter la palme du vice, et estre plus détestable que tout le reste des crimes dont l'ame peut estre souillée... Mais pour s'en sauver, il faut premierement quitter les affaires qui sont au-dessus de nostre portée, de peur que nous en trouvans accablez, comme d'un fardeau excessif et insupportable, le regret et la douleur n'allument nostre chagrin et n'embrasent nostre colere. Il faut aussi fuyr les compagnies des personnes querelleuses et fascheuses, de peur que par une certaine contagion, ils ne nous communiquent leurs passions... Les philosophes apportent encore d'autres remedes pour guerir la colere, conseillans à ceux qui ont de l'inclination à cette passion, de se souvenir qu'il n'est pas expedient à l'homme de tout voir, ny de tout ouyr, et que nous devons laisser courir beaucoup de choses qu'on dit contre nous, d'autant que bien souvent les ayant négligées, c'est comme s'en estre justifié. Ce qui nous met en colere, disent-ils, c'est l'opinion que nous avons d'avoir esté outragez, mais il ne faut pas si promptement ajouter foy à cette opinion, ny mesme recevoir de premier abord les rapports qui nous sont faits... Quant aux choses dont nous sommes nous mesmes les tesmoins, nous devons considérer le naturel et la volonté

de ceux qui les ont commises... Au reste, si nous pensons que c'est à grand tort qu'on nous a offencés, ressouvonnons-nous que bien souvent nous estimons telle chose illicite, qui en effect ne l'est pas : cela vient d'une trop grande amour que nous nous portons à nous memes... Voilà sommairement une partie des remèdes que les philosophes proposent contre cette furieuse passion. Il y en a encore d'autres qui seroient trop longs à rapporter, joint qu'à dire la vérité, la plupart sont plutôt remèdes d'empiriques qui palient le mal, que medecines solides qui guerissent nos passions. Le souverain remède est de jetter les yeux sur les exemples de patience que les serviteurs de Dieu et les saints nous ont montré parmi les traverses de ce monde, et sur tout de les arrester généralement sur ceux que nous a laissés le Fils de Dieu, qui étant outragé des hommes ne les a pas maudis ; qui étant persécuté, n'a point menacé ses bourreaux ; qui étant crucifié, a prié pour ses ennemis ; et qui en fin par une philosophie bien esloignée de celle de ce monde, a mis notre salut en sa croix, nos triomphes en ses opprobres, et notre gloire en ses supplices¹. »

92. D. *La douceur est-elle opposée à la colère ?*

R. La douceur est opposée à la colère, en ce sens que la vertu de douceur a pour effet ordinaire de modérer cette funeste passion².

93. D. *La colère peut-elle s'exercer quelquefois d'une manière légitime ?*

R. La colère, modérée par la discrétion, devient très légitime, lorsqu'on en fait un bon usage ; par exemple c'est l'exercer très avantageusement que de lutter avec une sainte ardeur contre les ennemis de l'âme, et en par-

1. *Tableau des passions humaines.* De la colère, c. III.

2. D. Th. 1 p. q. xxiv, a. 1, ad 1 : Dicendum quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut... mansuetudo circa iram. — 2. 2 q. clvii, a. 1, c. : Mansuetudo proprie diminuit passionem iræ.

ticulier contre nos passions elles-mêmes. A ce point de vue, on peut dire de la colère ce que nous avons dit de la haine et de la tristesse : tout dépend de la direction qu'on lui donne. Moïse était animé d'une sainte colère en quittant Pharaon aveugle et endurci (*Exod.*, xi, 9), et à la vue de la désobéissance et de l'idolâtrie des enfants d'Israël (*Exod.*, xvi, 20, xxii, 19). Le divin Sauveur lui-même est un exemple du légitime usage qu'on peut faire de cette passion : il regarde les Pharisiens avec colère (*MARC.*, iii, 5) ; il chasse impitoyablement les vendeurs du temple (*MATTH.*, xxi, 12, *JOAN.*, ii, 15, 16). La colère est donc quelquefois légitime, mais trop souvent elle prend une fausse direction, ou bien encore dépasse les limites d'une juste modération¹.

94. D. *Faut-il absolument réprimer toutes nos passions déréglées, grandes et petites, pour arriver à l'union divine ?*

R. « A la vérité, dit saint Jean de la Croix, toutes les passions ne sont pas aussi nuisibles les unes que les autres ; je veux parler de celles auxquelles la volonté consent. Quant aux mouvements irréfléchis, l'obstacle qu'ils apportent à l'union divine est faible et parfois nul. J'entends ici par mouvements irréfléchis tous ceux où la volonté ne prend aucune part, ni avant, ni après l'acte... Quant aux mouvements déréglés et volontaires de l'appétit sensitif, l'âme doit s'en purifier et s'en dégager complètement, non seulement des plus graves qui portent au péché mortel, mais aussi des moindres qui conduisent au péché véniel, et même des plus légers qui la font tomber dans mille imperfections. En vain, sans cela, prétendrait-elle arriver à une entière union à Dieu. En effet, cette union consiste dans la perte totale de la volonté humaine en la volonté divine, de manière que celle-ci soit toujours et partout son unique mobile... Or, pour

1. Cf. Seraph. CAPPONI. *Appendix in 1, 2. q. xxiv, a. 1.*

s'unir par la volonté et par l'amour à son souverain Bien, l'âme doit renoncer à tout appétit déréglé volontaire, si minime qu'il soit, c'est-à-dire que, sciemment et avec pleine connaissance, elle ne doit consentir à aucune imperfection. Il lui faut même arriver à se posséder assez, pour réprimer les premiers mouvements, dès qu'ils se présentent... Quant aux appétits délibérés et entièrement réfléchis, lors même qu'ils se porteraient sur un objet de peu d'importance, ils deviennent certainement, un obstacle à l'union divine. Je veux parler d'une habitude et non de quelques actes passagers, qui ne sauraient causer des ravages aussi considérables ; néanmoins il faut travailler énergiquement à les faire disparaître. Mais certains défauts dont on n'achève jamais de se corriger, voilà ce qui arrête les progrès de l'âme et forme une barrière invincible à l'union divine¹. »

95. D. *Quels sont les principaux conseils qu'on peut donner à une âme désireuse de bien diriger ses passions ?*

R. Voici quelques avis très efficaces tirés de saint Jean de la Croix :

« Que l'âme se porte toujours : non au plus facile, mais au plus difficile.

« Non au plus savoureux, mais au plus insipide.

« Non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît...

« Non au repos, mais au travail.

« Non à désirer le plus, mais le moins...

« Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir.

« Non à rechercher le meilleur en toutes choses, mais le pire, désirant d'entrer par l'amour de Jésus-Christ dans un total dénûment, une parfaite pauvreté d'esprit, et un renoncement absolu, par rapport à tout ce qu'il y a dans le monde. Il faut embrasser ces pratiques avec toute l'énergie dont on est capable, et essayer d'y assujettir sa volonté. »

CHAPITRE II

L'éloignement des obstacles

§ 1. — LA PURIFICATION ACTIVE DES SENS EXTÉRIEURS ET INTÉRIEURS

96. *En quoi consiste la purification active des sens?* —
97. *Pourquoi et comment on doit purifier la vue?* —
98. *L'ouïe.* — 99. *L'odorat.* — 100. *Le goût.* — 101. *Le
toucher.* — 102. *Les sens intérieurs, ce que c'est.* — 103.-
104. *Pourquoi et comment on doit mortifier l'imagi-
nation.* — 105.-106. *Pourquoi et comment on doit
mortifier la mémoire.* — 107. *Les connaissances surna-
turelles conservées dans la mémoire peuvent devenir des
obstacles à la perfection.* — 108. *Effets salutaires de la
Purification active de la mémoire.* — 109. *Les âmes qui
aspirent à une grande perfection doivent s'appliquer
tout particulièrement à purifier la mémoire.* — (Voir
Théol. myst., l. II, c. II, DE LA PURIFICATION PAS-
SIVE DES SENS.)

96. D. *En quoi consiste la purification active des
sens extérieurs et intérieurs?*

R. La purification active des sens extérieurs et inté-
rieurs consiste à soumettre toutes les connaissances
et convoitises de l'ordre sensitif à l'empire de la rai-
son et de la volonté : la raison et la volonté se sou-
mettront ensuite à Dieu, et nous aurons ainsi rétabli,

autant que possible, l'ordre et l'harmonie qui doivent présider à notre renouvellement intérieur.

Qu'il faille, pour avancer dans la vie spirituelle, soumettre la partie inférieure à la partie supérieure, c'est une vérité tout à fait élémentaire. Il n'est pas rare que les opérations de l'esprit et des sens se gênent réciproquement, soit parce qu'elles partagent notre attention, soit parce que l'intelligence se mêle en quelque façon aux opérations sensibles, ce qui contribue à ternir la pureté des opérations intellectuelles¹. Du reste, la fin qu'on se propose dans la vie intérieure est de s'unir intimement à Dieu par la contemplation et l'amour, en chassant le souvenir et les images des créatures ; or, aussi longtemps que nous restons attachés et liés aux choses terrestres et passagères, nous conservons quelque chose de vil et de méprisable qui nous rend indignes d'un si grand bonheur. Que si toutes ces choses imparfaites ne nous paraissent pas des péchés, même légers, il ne faut pas se le dissimuler, ce sont des empêchements plus ou moins grands à notre union intime à Dieu. C'est pourquoi, bien qu'il nous semble utile et nécessaire de les tolérer encore, on doit rejeter aussi promptement que possible et sans hésiter, tous ces obstacles sensibles, comme nuisibles et pernicieux².

1. D. Th. q. XIII, *de Verit.* a. 4, c. : Impediunt se invicem intellectivæ et sensitivæ operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus operetur intentionem esse ; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatis accipiat ; et ita ex sensibilibus quodammodo intellectus puritas inquinatur.

2. B. Alberti MAGNI, *De adhær. Deo*, c. IV. Finis omnium exercitiorum est, scilicet intendere et quiescere in Domino Deo intra te per purissimum intellectum, et devotissimum affectum, sine phantasmatis et implicationibus... Quamdiu homo cum phantasmatis et sensibus ludit, et in eis insistit videtur nondum exisse motus et limites bestialitatis suæ, hoc est, illius quod cum bestiis habet commune... Quæ tamen etsi nonnunquam levia et tanquam nulla videantur peccata, tamen magna sunt impedimenta hujus sancti exercitii et operis. Et ideo etiamsi utilia et necessaria vis fuerint, sive magna, sive parva, ut noxia et pernicioosa illico sunt rejiciendi penitus, et a sensibus propellenda.

Le traité *De adhaerendo Deo*, longtemps attribué au B. Albert-le-Grand est l'œuvre du moine bénédictin Jean de Castel. — Cf. *Revue de la Vie Spirituelle*, t. VII, p. 22.

Il y en a peu qui goûtent cette parole et qui arrivent à la perfection : la tiédeur, une légère sensualité, et autres choses semblables, quoique de peu d'importance, font que Dieu, la Sainteté même, ne nous est intimement uni qu'après que nous en sommes purifiés. Bien plus, pour arriver à l'acte le plus parfait de l'union intime à Dieu, il faut chasser toutes les images des créatures, mêmes bonnes, qui pourraient devenir des obstacles à la pureté que Dieu exige alors de nous¹.

Dieu fit connaître un jour à sainte Catherine de Sienne ce plan providentiel de purification : « Ma fille bien-aimée... dans l'homme la volonté est la porte principale qui garde l'âme, je lui ai fait présent d'une liberté forte et indépendante. Je ne laisse jamais les démons et les autres ennemis de l'homme ouvrir et forcer cette porte, à moins que le libre arbitre n'y consente ; mais je leur permets souvent d'attaquer et de briser les autres portes de l'âme. La cité de l'âme a plusieurs portes ; elle a en trois principales : la première est la volonté, qui est inexpugnable et garde toutes les autres ; la force que je lui ai donnée, est le libre arbitre, qui peut ouvrir et fermer à qui il lui plaît et quand il veut. Les autres portes sont la mémoire et l'entendement ; si la volonté cède et ouvre, aussitôt entre l'ennemi, qui est l'amour-propre, avec les autres ennemis qui l'accompagnent. L'entendement reçoit les ténèbres, qui combattent la véritable lumière ; la mémoire retient la haine, qui naît du sou-

1. Ven. Barth. a mart. *Comp. myst. theol.* c. ix. Heu, quam pauci sunt, quibus huc pervenire contingat ! Modicus enim amor, tenuisque affectus, quo quis mortali creaturæ adhæret, verbum otiose prolatum, aut buccella panis, aliter quam oportuit sumpta, et aliæ hujusmodi, licet minutulæ paleæ efficiunt, ut Deus, qui summa puritas est, non intime animæ uniatur, donec hæ inordinationes expientur : imo tempore unionis inter Deum et animam quæcumque (licet bonæ) imagines sunt procul expellendæ : quia sunt media inter utrumque. — Lopez Esquerra. *Lucerna mystica* man. n. 71 : Creaturarum notitias aut species quæ in actu contemplationis occurrunt, debet anima positive et suaviter expellere, atque in simplici et amatorio divinæ veritatis intuitu in quantum ei possibile sit, perseverare.

venir de l'injure, et qui détruit la charité du prochain. Elle se rappelle les plaisirs et les jouissances de la vie du monde, aussi variés que les péchés opposés aux vertus. Dès que ces trois portes ont cédé, toutes les petites portes des sens sont ouvertes ; les sens extérieurs sont des instruments, des organes qui correspondent à l'âme. Ces portes prises correspondent à ces organes ; et alors l'harmonie est détruite, le mal souille tous les rapports et tous les actes qui en viennent¹. »

Il faut donc commencer par surveiller attentivement les portes de nos sens extérieurs et intérieurs, car si la volonté ne les domine point de toute l'énergie de son libre arbitre, ils se révolteront et attireront la volonté elle-même vers les plaisirs défendus. Ce travail de résistance s'appelle mortification des sens.

97. D. *Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de la vue ?*

R. Le sens de la vue est certainement un des plus nobles : Dieu nous l'a donné pour admirer ses œuvres, pour apprendre à le connaître, à l'aimer, à le servir et à le glorifier. Mais aujourd'hui, après la chute, il faut le reconnaître, c'est par le sens de la vue que notre âme est le plus exposée. « Ce sont mes yeux qui ont ruiné mon âme, » dit le prophète Jérémie². Et en effet, la plupart des représentations dangereuses qui nous viennent des choses extérieures, ont leur source dans cet organe : l'imagination nous propose ensuite ces objets sous une forme agréable, et excite par là nos désirs et nos mauvaises passions.

Persuadé de cette vérité, Job avait pris la ferme résolution de surveiller attentivement ses yeux « J'ai fait un pacte avec mes yeux, dit-il, pour ne pas même

1. *Dialogues*. (éd. Cartier), cXLIV, nos 1, 2, 3.

2. Thren. III, 51. Oculus meus deprædatus est animam meam.

« penser à une vierge. » Il aurait pu dire : « Pour ne « jamais regarder une vierge ; » puisque l'acte naturel, de l'œil est le regard et non la pensée. Mais Job en s'exprimant ainsi n'aurait pas suffisamment fait connaître le danger. Regarder et penser sont deux choses intimement liées : le regard agit sur l'imagination, l'imagination troublée et agitée provoque la passion, la passion entraîne la volonté au mal¹. « L'œil donne et propage la mort, lisons-nous dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, parce qu'il regarde une chose morte avec un regard coupable et dissolu ; et ce regard entraîne la légèreté, la vanité du cœur et un extérieur déshonnête, qui lui cause la mort et la donne aux autres. Malheureux, tu profanes ce que je t'ai donné dans ma bonté ; tu devais regarder le ciel et tout ce qui est beau dans mes créatures, pour me glorifier et admirer les mystères de la Providence ; et n'y voyant que matière et corruption, tu n'arrives qu'à la mort². »

Le danger des regards inconsidérés est certain, incontestable. Il se manifeste au plus haut degré, il est vrai, quand il s'agit de l'angélique vertu de pureté, mais cette vertu n'est pas la seule exposée, on peut dire qu'elles le sont toutes du moment que le sens de

1. D. Th. in Iob. c. xxxi, 1. *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine...* Incipit autem innocentiam suam ostendere per immunitatem a peccato luxuriæ, quod plures involvit. Quod quidem peccatum in lubrico positum est, et nisi quis principia vitet, vix a posterioribus possit pedem retrahere. Primum autem in hoc peccato est aspectus oculorum, quo mulier pulchra aspicitur, et præcipue virgo ; secundum autem est cogitatio ; tertium delectatio ; quartum consensus ; quintum opus. Voluit igitur Job principia hujus peccati excludere, ut eo non involveretur : unde dicit : *Pepigi fœdus*, id est, in corde meo firmavi, sicut pacta firmantur, *cum oculis meis*, ex quorum scilicet aspectu pervenitur in concupiscentiam mulierum, ita ab inspiciendis mulieribus abstinere, *ut ne cogitarem quidem de virgine*, id est, ut nec primum gradum interiorem attingerem, scilicet cogitationem : videbat enim esse difficile si in primum incideret, scilicet in cogitationem, quin in alia laberetur, scilicet in delectationem et consensum.

2. *Dialogues*, (éd. Cartier) cXLIV, n° 3.

la vue n'est point mortifié. En effet, c'est par le sens de la vue que les vices pénètrent le plus souvent dans nos âmes : la gourmandise, l'avarice, l'orgueil, la colère, l'envie, la paresse, aussi bien que la luxure, ont fréquemment pour principe un regard imprudent. Si nous ajoutons à la grande variété des péchés que l'on peut ainsi commettre, la rapidité et la facilité avec lesquelles nos regards échappent au frein de la raison, nous comprendrons la nécessité de nous montrer sur ce point très vigilants et très mortifiés¹.

Pour arriver à ce but, nous nous efforcerons de veiller attentivement sur nos regards, nous tiendrons notre esprit toujours occupé par de saintes pensées, et enfin, nous chasserons les pensées vaines ou dangereuses qui sont comme les enfants de Babylone, en élevant notre cœur à Dieu par la prière, le souvenir de sa douloureuse Passion, et par tous les moyens que la piété chrétienne met à notre disposition².

98. D. *Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de l'ouïe ?*

R. Après le sens de la vue, rien n'est plus important que le sens de l'ouïe qui nous met en rapport avec

1. *Expos B. Humberti, S. O. Præd., super regulam B. Aug. ;* LXXVIII, Oculi sunt magis habiles ad actionem peccandi, quam alii sensus... Visus irritat gulam : Gen. 3 : *Vidit mulier...* Incitat cupiditatem : Matth. iv : *Ostendit ei...* Inflammat libidinem : Eccli. ix : *Propter speciem...* Provocat ad superbiam : Isai., xiv : *Similis ero Altissimo...* Commovet iram : MATTH., xviii : *Videntes conservi ejus...* Concitat invidiam : 1. REG., ii : *Videbis...* Fovet accidiam : Eccle., xi : *Qui considerat nubes, nunquam metet.* Sic igitur omne genus peccati per oculos generatur... Alii sensus non semper habent objecta in promptu... Sed visus semper habet aliquid, quod videat, si velis, in quo potest peccare : et ideo potest quasi incessanter peccare. Patet ex his, quod per oculos committi potest peccatum multipliciter, et incessanter, et faciliter.

2. B. Humb. *Ibid.*, c. LXXXI. Sunt autem tria, quæ valent contra hujusmodi cogitationes. Primum est clausio oculorum... Secundum est occupatio cordis in cogitationibus sanctis : ...qui enim sic facit, per hæc evadit cogitationes immundas. Tertium est fides Christi : hujusmodi siquidem cogitationes sunt parvuli Babylonis, et cum sentiuntur in corde oriri, recurrendum est ad Christum, per orationem, et ad signum crucis ejus, et ad memoriam passionis ejus, et similia.

Dieu et avec nos semblables au moyen de la parole ; si la vue nous conduit à Dieu par le spectacle de la nature, c'est par l'ouïe que Dieu répand les lumières de sa doctrine dans nos âmes¹. Comment, en effet, acquérir, augmenter et conserver en nous le Verbe de vie, la Sagesse éternelle, si nous ne sommes pas instruits, encouragés, fortifiés par les lumières de la foi ? Entendre la parole qui nous transmet des pensées bonnes et saintes est donc une faculté très précieuse ; mais aussi écouter avec plaisir des paroles mauvaises et répréhensibles est un véritable abus. Ne point soumettre à la raison le sens de l'ouïe, ce n'est pas l'acte d'un homme, mais d'un être dégradé².

C'est pourquoi nous devons chercher avant tout la vérité et la sagesse, et fermer nos oreilles à toute parole mensongère ou déshonnête. Il suffit quelquefois d'une seule voie d'eau pour submerger un navire ; une parole légère, écoutée avec plaisir, peut susciter de violentes tentations et entraîner au fond de l'abîme. Aussi une âme vraiment soucieuse de son salut et

1. D. Th. in Job. c. xxxvii, l. I. Post visum autem, qui est cognoscitivus lucis corporalis, maxime deservit intellectui auditus, in quantum est perceptivus vocum, quibus intellectuales conceptiones exprimuntur. Sicut autem per visionem lucis corporalis homo reducit in cognitionem et expectationem cujusdam altioris lucis ; ita etiam et per auditum corporaliū sonorum divina virtute formatorum, homo manuducitur ad audiendam spiritalem Dei doctrinam : unde subdit : *Audiet*, scilicet homo a Deo, *auditionem*, scilicet spiritalis doctrinæ.

2. D. Th. in Ps., xliii, *Deus, auribus nostris audivimus...* Auditus necessarius est ad sapientiam. *Eccli.*, vi. « Si dilexeris audire, sapiens eris. » Et etiam est necessarium sapienti. *Prov.* i. « Audiens sapiens sapientior erit. » Similiter cuilibet est necessarius : quia nullus ita sapiens est quin instruat ab alio : quia si audit bona, juvatur recipiendo : si audit mala, juvatur cognoscendo meliora. *Auribus nostris*. Auribus suis audit qui audit auribus subjectis rationi. Unde homo dicitur in quantum habet rationem. Quando aures sunt subjectæ rationi, sunt humanæ, quando non subji-ciuntur rationi, sunt brutales. *Luc.*, viii. « Qui habet aures audiendi audiat », id est consideret. *Patres nostri annuntiaverunt nobis*. Hic ostendit quid audivit ab illis, qui voluerunt docere veritatem : quia patres sunt. *Deut.*, xxxii. « Interroga patres tuos, et annuntiabunt « tibi ». Item qui potuerunt docere veritatem, quia antiqui, *Job.*, xii. « In antiquis est sapientia. »

de sa perfection évitera d'écouter les paroles inconsidérées, mondaines, peu charitables, et jusqu'aux paroles flatteuses, en un mot, tout ce qui n'est pas conforme à la loi de Dieu et aux saintes maximes de l'Évangile¹.

Ce que nous disons ici de l'ouïe se rapporte aussi au don de la parole : l'un et l'autre ont besoin d'être activement surveillés. Les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, unissant ces deux points importants, s'expriment ainsi : « L'oreille aussi se délecte de choses déshonnêtes et de propos sur le prochain, qu'on juge sans examen comme sans justice ; j'ai donné ce sens à l'homme pour qu'il écoute ma parole et serve son semblable. Je lui ai donné la langue pour confesser ses fautes, annoncer ma vérité et travailler au salut des âmes ; il en abuse pour blasphémer son Créateur et perdre son prochain, qu'il déchire par ses mensonges. Il blâme le bien et loue le mal qu'il voit faire ; il rend de faux témoignages ; il corrompt son âme et celle des autres par des paroles lascives. Ses lèvres profèrent des injures, qui blessent le cœur comme un glaive aigu, et qui provoque la haine et la colère. Oh ! combien la langue produit d'homicides, d'impuretés, de colères, de querelles, de pertes de temps, de haines, de maux de toute espèce². »

1. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th. q. II, disp. 2, a. 2, n° 6* : Profana verba non sunt audienda a viro spirituali, nam sicut per modicum foramen magna copia aquæ in navem ingreditur, quæ eam universosque navigantes mergit : ita prorsus per verbum minus pudicum quasi per parvum foramen magna vis tentationis irruit, quæ navem cordis in periculum submersionis adducat... Vitandæ sunt nugæ, scurrilitates, et omnes narrationes risum excitantes, sicut enim hæc dicere levis est animi, ita eadem audire libenter, distractæ et levis est mentis. Custodiendæ sunt aures a rumoribus sæcularibus, quæ certe ad viros spirituales non pertinent, cum ipsi viam virtutis ingressi, sæculo et ejus negotiis renuntiaverunt. Damnabiliores sunt qui defectus licet modicos fratrum audiunt, et detractionibus aures aperiunt. Non solum aliorum defectus procul ab auribus abjiciendi sunt, verum et laudes nostræ verissima humilitate repudiandæ.

2. *Dialogues*, CXLIV, n° 4.

Nous n'insisterons pas. Écouter avec plaisir une parole mauvaise et répréhensible, ou prononcer soi-même cette parole, sont deux choses évidemment contraires aux règles les plus élémentaires de la vie chrétienne et intérieure, et sur ce point la mortification des sens est de rigueur.

99. D. *Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de l'odorat ?*

R. Le sens de l'odorat n'est pas, il est vrai, le plus dangereux ; cependant, les satisfactions qu'on y cherche, pour le seul plaisir, dénotent une véritable immortification ; Dieu les fait quelquefois expier par des punitions sévères¹. Du reste, les personnes vraiment pieuses, loin de se procurer cette jouissance sensuelle, n'ont rien de plus à cœur que de se montrer très mortifiées, en supportant avec patience et même avec joie les odeurs désagréables que la nécessité ou la charité leur présente. Les parfums de la vertu et de l'oraison sont les seuls qu'elles désirent se procurer ; aussi Dieu, toujours magnifique dans ses dons, les attire à lui par la suavité de son divin amour².

100. D. *Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens du goût ?*

R. L'immortification dans le boire et le manger

1. D. Th. in ISAÏ, c. III. *Auferet Dominus... olfactoriola...* Quantum ad olfactum • *olfactoriola*, quædam prixides in quibus ponebant muscum, et hujusmodi, vel etiam, quædam vasa, sicut poma de argento facta, perforata ad modum thuribuli, in quibus ponitur ignis, et aliquid odoriferum... Hic sublatis ornamentis lasciviæ, comminatur cultum miseræ : et primo quantum ad id quod est extra, dicit • *Et erit pro suavi odore fetor* : odor enim ab extra est. JOEL, II. « Ascendet fetor ejus, et ascendet putredo, quia superbe egit. »

2. D. Th. in Cant. c. I. *Curremus in odorem*, sponsa confitetur, auxilium Christi esse suave et validum. Continuat autem sic. Non ad insipientiam dico : *Trahe me post te* : quia tuus tractus est suavis et validus. Quia si tu me traxeris, non solum movebor qualitercumque, sed etiam curram in odorem unguentorum tuorum ; id est, velociter movebor, dummodo possim suaviter odorare virtutem, et dona tua.

s'appelle gourmandise¹. On peut y succomber de cinq manières différentes : dans la substance des aliments, s'ils sont trop délicats ; dans leur qualité, s'ils sont préparés avec trop de soins ; dans la quantité, s'ils sont pris avec excès ; dans l'empressement qui fait devancer l'heure des repas ; enfin, dans l'avidité avec laquelle on les prend². La gourmandise, en elle-même, n'est pas un péché grave, mais elle peut le devenir. Les effets qu'elle produit sont ordinairement très funestes. On en distingue cinq : l'aveuglement spirituel, une joie déraisonnable, une loquacité excessive, des manières bouffonnes, et, c'est le pire de tout, les rébellions de la chair et le vice de l'impureté³.

On ne doit donc pas s'étonner si les âmes qui ont un désir sincère d'avancer dans la perfection, se livrent

1. D. Th. 2. 2 q. cxlviii, a. 6, c. : Gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus.

2. D. Th. 2. 2. q. cxlviii, a. 4. c. : In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter : uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur ; et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos *laudos*, id est pretiosos ; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, *studiose* ; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præpropere* ; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*.

3. D. Th. 2. 2. q. cxlviii, a. 6, c. : Illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter : primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potus ; et quantum ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo sensus circa intelligentiam*, propter fumositates ciborum perturbantes caput... Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter *derregatur* per immoderantiam cibi et potus quasi sopito gubernaculo rationis ; et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia*, quia omnes aliæ inordinatæ passionés ad lætitiâ et tristitiâ ordinantur... Tertio quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium*... Quarto quantum ad inordinatum actum : et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohiberi verbis, ita non potest cohiberi exterioribus gestibus... Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcunque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminum.

avec une grande générosité à des jeûnes et à des abstinences, dans les limites de l'obéissance et de la discrétion. En effet, si nous voulons faire des progrès sérieux dans la pratique de la vertu et de l'oraison, nous devons nous mortifier dans le boire et le manger, éviter toutes les délicatesses excessives, compter sur la grâce de Dieu, et essayer au moins nos forces, avant de croire qu'il nous est impossible de pratiquer ce que d'autres ont fait avant nous, et font encore aujourd'hui à notre grande confusion¹.

101. D. *Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens du toucher ?*

R. Le plus dangereux de tous les sens, au jugement des Saints, c'est le toucher². Ce sens est comme le fondement et le soutien de tous les autres³, et l'expérience prouve combien les chutes qu'il occasionne sont nombreuses et déplorables. C'est donc principalement de ce côté qu'il faut diriger ses efforts. La tempérance, la modestie, la circonspection, l'austérité de la vie, en un mot, la mortification dans toutes ses pratiques, nous fournit des armes dont il faut se servir avec persévérance, si nous voulons lutter avec avantage contre la sensualité. Toutefois, la discrétion doit nous diriger dans les macérations de la chair, car il s'agit de soumettre nos appétits déréglés, et non d'épuiser entièrement nos forces⁴.

1. *Expos. B. Humberti. S. O. Præd. sup. reg. B. Aug. c. lv.* Notandum vero, quod natura humana, quæ valde fortis fuit in prima conditione sui, non est adeo debilitata, quin multa possit in abstinentiis. Quod patet in abstinentiis magnis et longis, quas sustinent inviti in carceribus, et quas faciunt aliqui pro sanitate acquirenda vel conservanda, et quas fecerunt et faciunt adhuc multi sancti, non solum viri, sed etiam mulieres fragilioris naturæ. Si enim tanta sustinent inviti, si tanta sustinent aliqui pro corpore, si tanta fragilis naturæ, quantum possent homines, si essent voluntarii, si tantum diligerent animas ut corpora.

2. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th., q. II, disp. 2, a. 4, n° 1*: Tactus omnium sensuum judicatur periculosissimus.

3. D. Th. 1, p. q. LXXVI, a. 5, c. : Omnes alii sensus fundantur supra tactum.

4. D. Th. 2. 2. q. LXXXVIII, a. 2. ad 3 : Dicendum quod maceratio pro-

102. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les sens intérieurs ?*

R. On entend par sens intérieurs, certaines facultés intérieures de l'âme destinées à nous mettre en rapport avec les sens extérieurs. On en distingue quatre : le sens commun¹, l'imagination, le jugement et la mémoire. On nous permettra de donner quelques courtes explications à ce sujet : cette vue d'ensemble ne sera pas sans quelque utilité.

Le *sens commun* (*sensus communis*) discerne et ramène à un principe d'unité le résultat de nos sensations. C'est comme le centre où viennent aboutir, et où sont rangées par ordre toutes les informations fournies par les cinq sens.

L'imagination (*phantasia*) reçoit du *sens commun* les images des choses perçues par les sens extérieurs ; elle les conserve, elle a le pouvoir de les ressusciter en l'absence des objets et de se former, en les combinant, des représentations nouvelles. C'est elle qui offre immédiatement à l'appétit sensitif ce qui est de nature à l'émouvoir.

Le jugement ou l'estimative (*vis œstimativa*), dans l'homme, reçoit les images, les compare, les apprécie et découvre dans les choses sensibles des rapports qui ne se manifestent pas directement aux sens. Dans l'animal, c'est l'instinct ; chez l'homme, c'est une sorte de raison inférieure, qui fait des rapprochements entre les données des sens, entre les objets individuels, et en apprécie les liaisons, tout comme la raison intellectuelle compare et juge les conceptions universelles.

prii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est a Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis : quod quidem est, in quantum cum debita discretionione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur.

1. Comme on le verra bientôt, le *sens commun* se prend ici dans une acception toute différente de celle qui indique le *sentiment commun*, l'opinion commune des hommes sur un certain ordre de vérités, surtout de l'ordre moral.

Enfin, la mémoire sensitive (*vis memorativa*), non seulement conserve les sensations et autres impressions sensibles, mais elle reconnaît leur origine antérieure, et les rapporte au temps écoulé¹.

Tels sont les quatre sens intérieurs qu'il faut purifier. Nous n'avons pas à nous occuper du *sens com-*

1. D. Th. I, p. q. LXXVIII, a. 4, c. : Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio* quæ idem sunt ; est autem *phantasia* sive *imaginatio* quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimatoria* ; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum... Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia... sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem... Unde etiam dicitur *ratio particularis*... est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium.

F. JOAN VIGUERUS. S. O. Præd. *Institutiones ad Christ. theol.* c. 1, § 8, ver. 1. *Sensus communis* est potentia animæ sensitivæ omnium sensibilium in eorum præsentia per alios sensus exteriores perceptiva, et specierum receptorum ad fantasiam perfusiva. — Ver. 3. *Fantasia* est potentia naturalis animæ sensitivæ apprehensiva, hoc est receptiva et conservativa specierum sensatarum per sensus exteriores... — Ver. 4. *Fantasia* habet quatuor officia. Primum est recipere omnes species inferiorum potentialium. Secundum, conservare eas in organo suo. Tertium est, ex speciebus receptis alias in se causare... Quantum officium est, præsentare immediate objectum conveniens vel disconveniens potentia appetitivæ. — N° 10. *Æstimatoria* est potentia naturalis interior animæ sensitivæ perfectæ, receptiva specierum non sensatarum, transmissiva in memoriam, ut species inimicitia in ove ab Auctore naturæ causata cum primo videt lupum. Et se habet hæc potentia ad memoriam, sicut *sensus communis* ad fantasiam... Objectum hujus potentia est sensibile non sensatum... Hæc potentia in hominibus, propter vicinitatem rationis, quæ habet conferre unam rem alteri : quam quidem collationem *ratio* communicat huic potentia in rebus non sensatis, imperfecte tamen. — N° 11. *Memoria* accipitur tripliciter. Primo, pro omni potentia conservativa specierum in absentia objecti ; et hoc modo non est specialis potentia, quia convenit fantasia (ut supra dictum est), et in intellectu possibili, qui conservat species intelligibiles. Secundo pro similitudine in potentia servata... cum illa consideratione quod fuerit prius sensatum sive apprehensum. Et hoc modo *memoria* non est potentia, sed actus. Tertiomodo, ut specialis potentia... conservativa specierum non sensatarum, sub ratione prioritatis temporis. — N° 13. Differt autem *memoria* a doctrina perceptione et reminiscencia. Quia aliquis doctrinam percipit, quando fantasma novum accipit. Sed quando salvo fantasmate integro considerat prius sensisse objectum per fantasma præsentatum, dicitur *memorare* sive *recordari*.

mun : ce que nous avons dit de la mortification des sens extérieurs suffit pour le préserver de toute information dangereuse. Le jugement ou l'*estimative* n'exige pas non plus de considérations particulières : si l'imagination est bien réglée, et si d'autre part le jugement *intellectuel* exerce son légitime empire, les appréciations fausses ou ridicules de l'*estimative* disparaîtront. Il nous reste donc à parler de l'imagination et de la mémoire. Nous aurions même pu, à l'exemple de saint Jean de la Croix¹, ne traiter que de la mémoire ; car la mémoire *sensible* se confond pratiquement avec l'imagination. Cependant, pour mettre plus de clarté dans l'exposé du plan que nous nous sommes tracé, nous parlerons séparément de ces deux dernières facultés et nous dirons quelques mots à l'adresse de l'imagination.

103. D. *L'imagination est-elle un obstacle à notre avancement spirituel ?*

R. L'imagination, comme toutes nos autres facultés, nous a été donnée pour aller à Dieu, mais par suite du péché de nos premiers parents, elle est devenue un des grands obstacles à notre sanctification : c'est avec raison qu'on l'appelle *la folle du logis*. Tous les mouvements désordonnés de nos passions viennent de l'imagination qui nous représente les choses non telles qu'elles sont, suivant les lumières de la raison et de la foi, mais d'après certaines apparences fausses et mensongères. Les Saints eux-mêmes éprouvent quelquefois ces divagations d'esprit dans l'exercice de l'oraison, selon cette parole du Roi-Propète (Ps. xxxix, 13) : « Mon cœur m'a abandonné². » Sainte Thérèse revient souvent dans ses écrits sur les écarts fâcheux de l'imagination qu'elle appelle un *vrai traquet de moulin* (Théol

1. *La Montée du Carmel*, l. III, c. I-XIV.

2. D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 13 : Sed contra est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psalm. xxxix, xiii : *Cor meum dereliquit me*.

myst., 238). Comme nous aurons plus d'une fois l'occasion de mentionner les inconvénients graves d'une imagination égarée, et que d'ailleurs personne ne conteste le fait, nous croyons inutile d'en parler ici plus longuement.

104. D. *Que faut-il faire pour contenir l'imagination dans de justes bornes ?*

R. Les auteurs font à ce sujet plusieurs recommandations que nous croyons pouvoir réduire à deux points importants : la mortification et la bonne direction.

On mortifie son imagination, quand on l'éloigne des choses inutiles, méprisables ou dangereuses, en un mot, de tout ce qui peut nous détourner de la pensée de Dieu ou nous porter aux plaisirs des sens et altérer la pureté de l'âme.

La bonne direction de cette faculté consiste à lui représenter des objets utiles, pieux et capables de la captiver.

105. D. *La mémoire est-elle un obstacle à notre avancement spirituel ?*

R. La mémoire¹, aussi bien que l'imagination, peut nous porter au bien et au mal, selon qu'elle nous sert à conserver le souvenir des choses bonnes ou mauvaises. Trop souvent la mémoire est comme le magasin de tous nos dérèglements ; elle nous rappelle avec une extrême vivacité et une exactitude beaucoup trop fidèle les objets de nos passions dérégées, les choses passagères, inutiles et souvent coupables de cette vie, les personnes, les conversations, les embarras, les injures, en un mot tout ce qui peut nous troubler et

1. Nous traitons ici de la purification active de la mémoire en général, pour éviter de répéter à la purification de la mémoire *intellectuelle* des développements analogues à ceux qui concernent la purification de la mémoire *sensible*. Cet arrangement n'offre aucun inconvénient, puisque les mêmes motifs et les mêmes moyens de purification s'appliquent aux deux mémoires, sensible et intellectuelle. Nous suivons en cela l'exemple de saint Jean de la Croix (Cf. *La Montée du Carmel*, l. III, c. xiii).

nous agiter au grand détriment de notre union à Dieu et de la paix de nos cœurs. Autant notre mémoire viciée et corrompue par le péché originel a de facilité à retenir les souvenirs nuisibles ou dangereux, autant elle a de peine à recevoir et à conserver les pensées utiles et saintes.

D'après saint Jean de la Croix, la mémoire peut nous exposer à trois sortes de dangers et d'inconvénients. « Le premier résulte du contact avec les choses de ce monde ; le second vient du démon ; le dernier, qu'on appelle privatif, n'est autre que le trouble et l'obstacle apportés à l'union divine. Le premier dommage amène avec lui une multitude de dangers divers ; ce sont : les erreurs, les imperfections, les convoitises, la perte du temps, et mille autres misères, qui font contracter à l'âme d'innombrables souillures... Le second dommage vient du démon. Le malin esprit, en effet, peut faire surgir dans cette faculté des *fantômes* ou représentations sensibles, propres à exciter des mouvements d'orgueil, d'avarice, d'envie, de colère, etc. Il peut suggérer une haine injuste, un amour vain, et tromper l'âme de mille autres manières... Le troisième dommage, qui est privatif, consiste à entraver le bien moral et à empêcher le bien spirituel. Pour comprendre comment ces connaissances font obstacle à la tranquillité, à la paix et au repos, qui sont une des conditions du bien moral, il faut remarquer que ce bien résulte de la répression des appétits désordonnés et des désirs mauvais. Mais ce frein modérateur servira peu à l'âme, si elle ne détourne, et même ne fait tarir la source d'où jaillissent ces passions. En effet, le trouble naît toujours des impressions qui viennent de la mémoire... Le trouble de la mémoire prive encore l'âme du bien spirituel : ce que nous avons expliqué à propos du bien moral le prouve clairement¹. »

106. D. *Que faut-il faire pour modifier notre mémoire et la diriger vers le bien ?*

1. La Montée du Carmel, l. III, c. II, III, IV.

R. On conseille généralement deux choses : 1^o Éloigner et chasser, autant que possible, le souvenir des objets inutiles ou dangereux, et laisser passer sans y prendre garde tout sujet d'inquiétude, en se jetant avec confiance dans le sein de Dieu. 2^o Recevoir volontiers et au besoin rechercher tout ce qui peut occuper et remplir saintement le trésor de notre mémoire. Ce dernier point est très important, et d'une pratique journalière dans les commencements de la vie spirituelle, dont presque tous les exercices tendent à ce but. Mais, pour réussir, il faut y mettre du discernement, de l'ordre, de la méthode, de l'application, et de la persévérance¹.

Saint Jean de la Croix résume ainsi sa pensée à ce sujet : « Quant au dépouillement de la mémoire, je me borne à indiquer le moyen, pour l'âme, de se préparer activement à pénétrer dans cette nuit purgative. Ce moyen est, que l'homme spirituel doit veiller continuellement à ne pas s'arrêter aux objets perceptibles aux sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, ni en garder les impressions dans sa mémoire ; mais il doit, au contraire, les laisser passer et se tenir à leur égard dans un saint oubli, excepté si leur souvenir lui est utile, pour entretenir de bonnes pensées ou de pieuses méditations. Cette étude, qui consiste à oublier et à rejeter toutes les connaissances et les images, ne doit jamais s'appliquer à la sainte Humanité de Jésus-Christ². »

1. D. Th. 2. 2. q. XLIX, a. 1, ad 2 : Sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes... Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat... Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur... Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari... Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ad aliud procedentes.

2. *La Montée du Carmel*, l. III, c. I. Voir dans la traduction des œuvres de saint Jean de la Croix par M. Hoornaert la critique auquel ce texte a donné lieu. Edition revue et complétée, p. 10.

107. D. *Les connaissances surnaturelles imprimées dans la mémoire, peuvent-elles, en certains cas, devenir un obstacle à notre perfection ?*

R. Cela n'arrive que trop souvent. Les connaissances surnaturelles, en effet, comme nous le dirons dans notre seconde partie, sont sujettes aux illusions : non seulement on ne doit pas les désirer, mais il faut généralement les craindre et les éloigner. Cet exercice important de la purification active des sens, est fondé sur l'humilité et la prudence, aussi bien que sur le progrès véritable et solide de nos âmes, et s'applique aux visions (*Théol. myst.*, 319, 320, 325, 329, 335, 337), aux paroles surnaturelles (*Théol. myst.*, 340, 345, 350, 352), aux révélations (*Théol. myst.*, 338) et aux touches divines (*Théol. myst.*, 382, 383).

Nous disons que le détachement de toutes ces connaissances surnaturelles est un exercice important de la purification active des sens. En effet, bien que ces faveurs spirituelles soient le plus souvent accordées à des âmes déjà avancées dans la vertu, elles peuvent aussi se rencontrer chez des âmes moins parfaites. Dans tous les cas, les désirer, ne pas les fuir, en certaines circonstances, constitue un danger qu'il est du ressort de la purification active des sens d'éloigner. Saint Jean de la Croix distingue cinq sortes de dommages causés par les connaissances surnaturelles imprimées dans la mémoire.

« Le premier de ces dommages, dit-il, est de se méprendre souvent sur la nature des choses... Il est évident que l'homme spirituel qui s'arrête à ces sortes de connaissances, en fera plus d'une fois un jugement faux et erroné. Car, si, dans l'ordre de la nature, personne ne peut connaître à fond ce qui se passe dans son esprit, ni en porter un jugement sûr et infaillible, à plus forte raison, ne pouvons-nous pas juger des choses surnaturelles, dont nous avons rarement l'ex-

périence, et qui surpassent notre capacité. C'est pourquoi on prendra quelquefois le fruit de l'imagination pour l'œuvre de Dieu ; d'autres fois, on prêtera l'œuvre de Dieu au démon, et réciproquement.... Si l'homme spirituel veut éviter les erreurs du jugement propre, il ne doit pas examiner *avec curiosité* ce qu'il a dans l'esprit, ni quelle est cette vision, cette connaissance ou ce sentiment ; il ne doit pas non plus estimer ces impressions, encore moins les désirer ou s'en rafraîchir la mémoire mais se contenter d'en parler à son directeur...

« Le second domage est d'exposer à la présomption et à la vanité... Quand les personnes spirituelles se voient l'objet des grâces extraordinaires, elles sont plus facilement portées à se croire déjà quelque chose. Elles peuvent à la vérité les attribuer à Dieu, lui en rendre de ferventes actions de grâces, et s'en reconnaître très indignes ; mais il leur restera, malgré tout, dans l'esprit une secrète satisfaction, et une estime trop prononcée d'elles-mêmes et de ces communications, d'où résulte, presque à leur insu, une grande propension à l'orgueil. C'est de quoi elles pourront se convaincre, en faisant attention à l'antipathie et à l'éloignement qu'elles éprouvent à l'égard de ceux qui blâment leur attrait, et n'estiment pas ce genre de faveurs... Pour guérir un mal qui déplaît tant à Dieu, deux choses sont à considérer : la première, que la vertu ne consiste point dans ces connaissances et ces sentiments divins, si sublimes soient-ils, mais dans une profonde humilité et dans un grand mépris de soi-même ;... la seconde, que les visions, les révélations, les touches divines, et tout ce qu'on peut imaginer de plus élevé en cette matière, ne vaut pas le moindre acte d'humilité qui procède de la charité...

« Le troisième domage vient de l'accès facile que le démon trouve auprès de l'homme spirituel, pour le tromper au moyen de ces connaissances spirituelles.

« Le quatrième domage met obstacle à l'union,

avec Dieu par l'espérance... Pour fixer uniquement son espérance en Dieu, on doit bannir de la mémoire tout ce qui n'est pas lui. Aucune forme, aucune figure, aucune image naturelle ou surnaturelle, n'est Dieu et n'a de ressemblance avec lui...

« Le cinquième dommage n'est pas moins pernicieux que les autres. Il consiste dans le danger auquel on s'expose, en entretenant dans la mémoire les formes imaginaires de ces connaissances surnaturelles, surtout lorsqu'on croit, par ce moyen, arriver à l'union divine... L'estime de l'âme pour ces représentations surnaturelles l'empêche de s'élever à cette hauteur de pensées, que nous inspire la foi, dont les dogmes nous révèlent un Dieu incomparable et incompréhensible... Aussi, ceux-là sont dans l'erreur qui aspirent à l'union divine par ces moyens¹. »

1. *La Montée du Carmel*, l. III, c. VII-XI. — Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.*, q. II, disp. 3, a. 4, n° 14. Notitiæ supernaturales possunt animæ multa causare damna si eis adhæreat, quæ reducuntur ad quinque genera damni. Primum est quod sæpius decipiatur in suis judiciis, unum scilicet accipiendo pro alio... Secundum illud ISAÏÆ, v, 20 : *Ponentes tenebras in lucem, et lucem in tenebras*. Quod explicans D. Thom. dicit hoc : « Quantum ad excusationem peccati : et primo, quantum ad effectum, *Malum bonum*... Secundo, quantum ad intellectum, *lucem tenebras*, veritatem errorem... Tertio, quantum ad affectum, *amarum in dulce* »... — N° 15. Secundum est, quod in proxima manet occasione cadendi in præsumptionem aliquam aut vanitatem, si de illis curat, aut plurimum æstimat... Solet quædam satisfactio de illis, et occulta etiam sui ipsius complacentia remanere, unde spiritualis superbia resultat animæ incultæ. Videatur D. Thom. 2. 2. q. XXI et XXII, in omnibus articulis in quibus disputat de præsumptione. — N° 16. Tertium est, quod diabolus facultatem et commoditatem habet ipsam decipiendi mediis notitiis et apprehensionibus... — N° 17. Quartum, quod impeditur unio Dei in spe... — N° 18. Quintum denique, quod regulata et directa talibus notitiis non condigne iudicat de Deo secundum ejus eminentiam ; ... nec tam alte de ipso sapit quantum fides docet. ISAÏAS., LXIV. Et *I Cor.* *Quod oculus non vidit*, etc. Audite D. Thom. super hunc locum : « Ostendit autem (Apostolus) illam gloriam visionis aperte ab hominibus ignorari dupliciter. Primo quidem, quia non subiacet humanis sensibus, a quibus omnis humana cognitio initium sumit. Et ponit duos sensus. Primo, visionis, quæ inservit inventioni, cum dicit, *quod oculus non vidit*... Et hoc ideo quia non est aliquid coloratum et visibile. Secundo, ponit sensum auditus, qui deservit disciplinæ, dicens : *nec auris audivit*, scilicet ipsam gloriam, quia non est sonus, aut vox sensibilis... Deinde excludit notitiam ejus intellectualem, cum dicit :

108. D. *Quels sont les effets salutaires de la purification active de la mémoire ?*

R. Cette purification nous procure plusieurs avantages notables, que nous avons déjà signalés, et qu'on peut résumer ainsi : premièrement, l'âme jouit d'une plus grande tranquillité et d'une paix très douce et très intime ; secondement, on est délivré des préoccupations terrestres et des péchés qui en sont la suite ; troisièmement, on est à l'abri des suggestions et des tentations du démon, qui se sert ordinairement des images conservées dans la mémoire pour nous tenter ; quatrièmement enfin, on est mieux disposé à recevoir les lumières et les mouvements du Saint-Esprit¹.

109. D. *Les âmes qui aspirent à une grande perfection doivent-elles s'appliquer plus particulièrement à purifier leur mémoire ?*

R. La nature des grâces accordées à l'âme dans l'état d'union divine exige une purification aussi complète que possible de la mémoire. Il ne faut donc pas s'étonner si les auteurs mystiques insistent sur ce point toutes les fois qu'il s'agit de préparer une âme à

Neque in cor hominis ascendit. Quod quidem potest intelligi : Uno modo, ut ascendere in cor hominis dicatur quidquid quocunque modo cognoscitur ab homine... Alio modo potest exponi, secundum quod proprie dicitur in cor hominis ascendere, id quod ab inferiori pervenit ad hominis intellectum... »

1. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th. q. II, disp. 3, a. 4, n° 7* : Multæ proveniunt animæ utilitates ex purgatione memoriæ. Prima, quia anima summa fruitur tranquillitate, et pace spiritus intima. De qua loquitur D. Thom. 1. 2. q. LXX, a. 3... — n° 8. Secunda, quod anima mediante hujusmodi purgatione fruitur puritate conscientiæ, quæ per inordinatas rerum creatarum notitias, et per indebitum ad eas affectum ex earum notitiis proveniente scdatur et maculatur... — n° 9. Tertia est, quod per hanc purgationem activam memoriæ ex naturalibus rerum creatarum notitiis se liberat periculo et occasione multarum dæmonis suggestionum, temptationum ac internorum motuum, quibus plurimas et varias potest incurrere impuritates conscientiæ... — n° 10. Quarta est, quod anima mediante hac purgatione memoriæ ex naturalibus rerum creatarum notitiis, redditur apta et disposita ut immediate doceatur a Spiritu Sancto.

la contemplation : cette mortification exceptionnelle de la mémoire s'explique, comme nous l'avons déjà dit, par l'élévation du but qu'on se propose d'atteindre.

« Nous apprenons ici à l'âme, dit saint Jean de la Croix, à franchir les premiers degrés de la vie spirituelle et à faire de plus grands progrès dans le dépouillement d'elle-même, afin qu'elle soit élevée à l'union divine par la contemplation... La connaissance de Dieu s'acquiert plutôt par négation que par affirmation (203 et *Théol. myst.*, 207). Donc, pour tendre vers lui, l'âme doit nécessairement faire abstraction de ses connaissances naturelles, et même ne pas accepter volontiers les surnaturelles... Vous direz peut-être que l'âme ne peut chasser de sa mémoire toutes les images et toutes les idées des choses, au point d'atteindre un degré si éminent... J'avoue que les forces naturelles sont trop faibles pour cela, mais Dieu peut conduire l'âme à cette perfection surnaturelle par une grâce extraordinaire, de telle façon néanmoins qu'elle s'y dispose elle-même autant qu'elle peut avec l'assistance d'en haut¹. »

§. 2. — LA PURIFICATION ACTIVE DE L'ESPRIT²

110. *En quoi consiste la purification active de l'intelligence ?* — 111. *Pourquoi et comment faut-il combattre les pensées inutiles (mémoire intellectuelle) ?* — 112. *L'ignorance.* — 113. *La curiosité.* — 114. *La précipitation du jugement.* — 115. *L'opiniâtreté.* — 116. *En quoi consiste la purification de la volonté ?* — 117. *Sa nécessité.* — 118. *Ses moyens.* — 119. *Les scrupules : leurs causes.*

1. *La Montée du Carmel*, l. III, c. I

2. Par esprit nous entendons ici l'âme rationnelle tout entière, mémoire intellectuelle, intelligence, volonté.

— 120. *Leurs effets.* — 121. *Leurs remèdes.* — 122. *La foi, l'espérance et la charité servent à la purification de l'esprit.* — (VOIR *Théol. myst.*, l. II, c. III. DE LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT.)

110. D. *Qu'est-ce que la purification active de l'intelligence ?*

R. C'est un travail intérieur par lequel l'âme s'applique à éloigner autant que possible les obstacles qui s'opposent à la parfaite soumission de l'intelligence à Dieu. Ces obstacles sont de trois sortes : les pensées inutiles, l'ignorance, et enfin certains défauts de l'esprit, comme la vaine curiosité, la précipitation et l'opiniâtreté dans le jugement.

111. D. *Pourquoi et comment faut-il combattre les pensées inutiles ?*

R. Cette question revient à dire pourquoi et comment faut-il purifier la mémoire *intellectuelle*, car dans la purification de l'esprit, il ne peut s'agir de la mémoire *sensible*, réservoir de l'imagination. La mémoire intellectuelle, réservoir de l'intelligence, doit être purifiée pour les mêmes motifs et par les mêmes moyens que la mémoire sensible (105-108).

112. D. *Pourquoi et comment faut-il combattre l'ignorance ?*

R. L'ignorance n'est pas toujours volontaire, et par conséquent n'est pas toujours un péché devant Dieu¹ ; mais, quelle qu'en soit la cause, l'ignorance des choses divines est très nuisible à notre avancement spirituel.

1. D. Th. *de malo*. q. III, a. 7, c. : Ignorantia de se rationem pœnæ dicit, non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ ; ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est ; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus.

Pour la dissiper, nous devons recourir à la lumière de la foi et à l'enseignement de l'Église. Toute âme qui aspire à la perfection cherche la vérité avec un saint empressement, écoute avec bonheur la parole de Dieu, se nourrit de pieuses lectures, et se laisse diriger en toutes circonstances, avec une grande simplicité et docilité dans les voies du salut.

113. D. . *Pourquoi et comment faut-il combattre la curiosité ?*

R. Le désir de savoir est très légitime par lui-même, mais il peut devenir mauvais, quand l'orgueil ou la légèreté en sont le mobile. Laisser l'étude des choses nécessaires pour s'occuper des questions vaines ou inutiles, sonder les secrets de Dieu sans motif ou par des moyens illicites, chercher à connaître la vérité sans la rapporter à sa fin légitime qui est Dieu, s'appliquer par vanité aux choses qui sont au-dessus de nous et qui dépassent nos forces, ce sont tout autant d'actes imprudents, et souvent coupables, que nous devons éviter, si nous voulons marcher sûrement dans les voies du salut et de la perfection chrétienne¹.

114. D. *Pourquoi et comment faut-il combattre la précipitation dans le jugement ?*

R. La précipitation dans le jugement est un mouvement impétueux de l'âme qui nous fait mépriser les règles de la prudence et nous porte à commettre bien des fautes. La précipitation de l'esprit a des inconvénients aussi bien que la précipitation dans les mouve-

1. D. Th. 2. 2. q. CLXVII, a. 1, c. : Studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem; uno quidem modo... sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut ex inde superbiant... Alio autem modo... quadrupliciter... in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit... In quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet... Quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei... In quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem.

ments du corps. Quand on descend avec précipitation les marches d'un escalier, sans passer par chaque degré intermédiaire, on risque de se jeter en bas. Dans notre âme, la raison est en haut, l'action est en bas, les degrés intermédiaires sont le souvenir des choses passées, la connaissance des choses présentes, le raisonnement qui compare, enfin la docilité qui se soumet à l'avis des plus sages ; c'est par toutes ces marches, l'une après l'autre, qu'il faut descendre régulièrement de la raison à l'action, si nous voulons agir selon la prudence¹.

Nous devons donc éviter avec soin toute précipitation dans nos jugements, et ne jamais rien décider sans avoir mûrement réfléchi, et sans avoir pesé devant Dieu le pour et le contre de chaque chose dans la balance de la discrétion. C'est le propre de la considération d'examiner attentivement la vérité des choses et de les envisager sous toutes leurs faces. L'inconsidération, au contraire, juge sans réfléchir, néglige d'observer l'état de la question, et par là même s'expose presque toujours à porter un jugement faux et erroné, ce qui est la cause de la plupart de nos illusions, souvent même de nos péchés². Remarquons-le, la considération

1. D. Th. 2. 2. q. LIII, a. 3, c. : Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio ; imum autem est operatio per corpus exercita : gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *rationatio* conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit sententiis majorum ; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

2. D. Th. 2. 2. q. LIII, a. 4, c. : Consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

n'est pas un simple regard de l'intelligence, mais un regard attentif, réfléchi, profond, comme il arrive à ceux qui veulent se rendre compte du cours des astres¹.

Saint Bernard résume ainsi tout ce qu'on peut dire de plus exact et de plus utile à ce sujet :

« La considération purifie la source même d'où elle tire son origine, je veux dire l'esprit, elle gouverne les passions, dirige les actions, corrige les excès, règle les mœurs, et établit le bon ordre et l'honnêteté dans la vie : elle lui donne une parfaite connaissance des choses divines et humaines ; c'est elle qui remet en bon état ce qui était dans la confusion, qui rassemble ce qui était désuni, qui recueille ce qui était dispersé ; elle pénètre les choses cachées, recherche avec soin les véritables, examine les vraisemblables, et découvre celles qui sont feintes et déguisées. C'est elle qui règle ce qu'il faut faire, qui revoit avec attention ce qui est fait, afin qu'il n'y ait rien dans l'esprit d'incorrect ou de répréhensible. Enfin, c'est elle qui, dans la prospérité, prévoit les afflictions et s'y prépare, et qui, dans l'adversité, donne la force pour se conduire, comme si on ne la sentait pas². »

115. D. *Pourquoi et comment faut-il combattre la ténacité dans le jugement ?*

R. La ténacité et l'opiniâtreté dans la manière de voir et de comprendre les choses s'appelle aussi jugement propre. Cette disposition intérieure nous est très nuisible sous tous les rapports : elle nous empêche de juger sainement des choses, nous fait mépriser les

1. Card. Cajet. in 2. 2. q. lxx, a. 4, c. : Consideratio importat actum intellectus, veritatem rei intuentis, auctor non aliter manifestat, forte quia vocabulum ipsum a visione siderum venit, et frequenti usu considerare movemur oblata ante oculos, et non considerasse dicimus quæ ante oculos habuimus, tanquam consideratio sit non simplex visio, aut judicium, sed attentio ad visa, ut judicemus plene, et quasi metiamur illa, ut in siderum inspectione contigit astrologis.

2. De la Considération. l. I. c. vii.

avis du prochain, quelquefois même, de nos supérieurs, et va, en certains cas, jusqu'à diminuer la pureté de la foi. Le jugement propre peut venir d'un esprit borné, ou bien d'un manque de discernement et de prudence. La prudence, en effet, a pour objet de nous diriger dans toutes les actions de la vie. Or, il n'est pas possible qu'un seul homme puisse suffire à considérer toutes les questions qui concernent le bien qu'il doit faire et le mal qu'il doit éviter : cela demande du temps et des connaissances acquises par un long usage des hommes et des choses. C'est pourquoi, en ce qui concerne la prudence, nous avons besoin d'être éclairés par d'autres, et principalement par les vieillards qui se sont formés des idées justes et fondées sur l'expérience. C'est le propre d'un esprit docile et d'un bon jugement de rechercher les conseils de la sagesse ; car, bien qu'un jugement sain soit un don naturel, il peut et il doit être perfectionné par un exercice attentif et continu et par le respect que l'on apporte à recueillir les enseignements des anciens, sans jamais les négliger par paresse ni les dédaigner par orgueil¹.

116. D. *En quoi consiste la purification de la volonté ?*

R. C'est un travail intérieur par lequel nous nous appliquons à détruire notre volonté propre pour la soumettre à la volonté de Dieu.

1. D. Th. 2. 2. q. XLIX, a. 3, c : Prudentia consistit circa particularia operabilia ; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium... Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ. — *Ibid.* ad. 2 : Docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura ; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

117. D. *Pourquoi faut-il travailler à la destruction de la volonté propre ?*

R. Parce qu'il n'y a rien de plus opposé au salut et à la perfection. S'il s'agit de choses évidemment mauvaises, nous ne pouvons en douter ; dans les choses indifférentes et même bonnes en apparence, nous devons toujours craindre de déplaire à Dieu, si nous nous attachons à faire notre volonté propre, source continue de défauts et de désordre de tout genre¹. « Celui qui ne vit que pour soi, dit Tauler, ne fait rien pour Dieu... Il a de si hauts sentiments de soi-même qu'il a bien de la peine à les abandonner, ce qui sans doute ne peut venir que d'un principe d'orgueil, d'où il arrive qu'il perd quelquefois la paix de sa conscience, et qu'il ne trouve aucun goût aux bonnes œuvres qu'il fait, parce qu'il n'est pas disposé à recevoir la grâce, et ne fait que choisir et désirer tantôt une chose tantôt une autre... Quelquefois il s'imagine être heureux ; mais en vérité il n'est conduit que par sa propre volonté, quoiqu'il ne s'en aperçoive point ; car il n'arrive presque jamais qu'il s'élève un trouble dans l'homme, sans que ce soit par sa propre volonté... Dieu n'a rien tant en aversion que la propre volonté. « Faites « cesser, dit saint Bernard, la volonté propre, et l'enfer « n'existera plus². »

Comme il est facile de le voir par ce qui précède, la volonté propre n'est pas autre chose que la *recherche de soi-même*, c'est-à-dire un amour de soi plus ou moins accentué, vice ou simplement imperfection selon le degré. Quelquefois l'âme qui se recherche elle-même

1. D. Th. in Epist. II, ad Tim. c. III, l. I : Circa hoc ponit primo iniquitatis radicem. Secundo, diversas ejus species. Radix autem totius iniquitatis, est amor sui ipsius. Duplex autem amor duplicem civitatem facit. Illi qui se sic tantum amant, sunt vituperabiles. PHIL., II. *Omnes quæ sua sunt quærent, non quæ Jesu Christi.* Ex hac radice diversæ sunt species iniquitatis. Unde dicit : *Cupidi, elati, etc.*

2. TAULER, *Institutions*, c. IV.

va jusqu'à transgresser un précepte, quelquefois elle se contente de ne point suivre un conseil, plus souvent encore elle rend imparfaites ou mauvaises les dispositions intérieures qui accompagnent un acte d'ailleurs légitime. Nous avons donc raison de l'affirmer : rien n'est plus opposé au salut et à la perfection que la volonté propre ou *recherche de soi-même*.

118. D. *Comment faut-il travailler à la destruction de la volonté propre ?*

R. Deux moyens nous sont offerts pour détruire la volonté propre : l'abnégation de nous-mêmes et un véritable amour de Dieu¹.

« Qui que vous soyez, dit Tauler, commencez par vous-même, et renoncez-vous tout le premier ; car, si vous n'arrachez de votre cœur, et ne rejetez loin de vous cet amour-propre, de quelque côté que vous vous tourniez, quelque part que vous vous sauviez, vous rencontrerez toujours l'agitation et des obstacles ; plus s'enfuit celui qui ne se quitte point, et moins il trouve ce qu'il cherche, semblable en cela à celui qui s'est égaré de son droit chemin. Que faut-il donc faire pour éviter ce malheur ? Il faut que nous sortions de nous-mêmes, et que nous nous renoncions...

« Plus nous aimons Dieu et plus nous tâchons de

1. D. Th. in lib. *de div. nom.* c. iv, l. X : Amor divinus dupliciter potest hic accipi. Uno modo amor quo Deus amatur : et sic exponenda est hæc littera quod *amor divinus facit extasim* ; id est, ponit amantem extra se, id est, ordinat ipsum in Deum, ita quod non permittit ipsos amatores esse sui ipsorum, sed rerum divinarum quæ amantur, quia nihil sui sibi relinquunt, quin in Deum ordinent. Alio modo potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus non solum in Deum, sed etiam in alia... quia amor facit quod non solum sibi intendant, sed etiam aliis... Deinde cum dicit *Propter quod et Paulus...* ostendit idem per auctoritatem ; et dicit, quod propter hoc quod amor non permittit amatorem esse sui ipsius, sed amati, magnus Paulus constitutus in divino amore, sicut in quodam continente, et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit, *Gal.*, xi, xx : *Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus*, scilicet quia a se exiens, totum se in Deum projecerat, non quærens quod sui est, sed quod Dei.

lui plaire... Celui qui s'est occupé à anéantir en toutes choses sa propre affection, tant dans ce qu'il fait que dans ce qu'il cesse de faire, et même dans ce qu'il souffre, est plus porté à rendre qu'à recevoir l'obéissance ; ainsi la cause et la matière de tout orgueil est détruite en lui, l'humilité y reçoit sa dernière consommation, Dieu y acquiert toute la puissance qu'il veut avoir sur l'homme, et la volonté humaine devient si étroitement unie à la volonté divine que l'homme ne saurait vouloir ni désirer que ce que Dieu veut et désire. C'est en cet état qu'il se dépouille du vieil homme pour se revêtir du nouveau, qui est créé suivant la volonté sainte du Seigneur... Veillez donc sur vous-même avec un grand soin, et aussitôt que vous remarquerez en vous la moindre recherche de vous-même, renoncez-y sans tarder, parce que vous aurez d'autant moins de peine que vous aurez été plus prompt à le faire ; et vous serez d'autant plus disposé à cette abnégation de vous-même que vous l'aurez pratiquée plus souvent. Mais lorsque vous vous y exercerez, faites-le plutôt pour la gloire de Dieu que pour l'amour de cette vertu¹. »

Saint Jean de la Croix insiste beaucoup sur la nécessité de purifier notre volonté par les divines flammes de la charité.

« En ce qui concerne, dit-il, le dépouillement et la purification active de la volonté, pour arriver à l'établir dans cette divine vertu de la charité, je ne trouve aucune parole meilleure que celle-ci : « Vous aimerez « Le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute « votre âme et de toutes vos forces (*Deut. vi, 5.*) » Ce passage renferme tout ce qu'une âme intérieure doit faire, et tout ce que j'ai à lui enseigner ici, pour l'amener sûrement au port de l'union dont la charité est le moyen. Ce commandement lui fait un devoir strict et rigoureux d'employer toutes ses facultés, tous ses

1. TAULER, *Institutions*, c. xiv.

actes, toutes ses affections et jusqu'à ses tendances au service de Dieu, en sorte que toute sa capacité et toute sa force soient appliquées à lui seul, suivant cette pensée du Psalmiste : « Je conserverai ma force pour vous (Ps. LVIII, 10). » La force de l'âme réside dans ses facultés, dans ses passions et dans ses désirs, maintenus sous le gouvernement de la volonté¹. »

119. D. *Les scrupules se rapportent-ils en quelque manière à la purification active de l'esprit ?*

R. Les scrupules peuvent avoir différentes causes, indépendantes de notre volonté, comme le tempérament, les craintes folles de l'appétit sensitif égaré par l'imagination, ou bien encore le démon ; mais il n'est pas rare qu'ils aient pour principe notre jugement ou notre volonté propre. Quand les scrupules ne sont pas des épreuves que Dieu permet pour purifier et sanctifier ses serviteurs, on peut dire que ce sont des dispositions imparfaites qui se rapportent à la purification active de l'esprit ; car du moment que notre jugement et notre volonté seront soumis à Dieu, cette maladie de l'âme cessera d'exister, autant qu'il dépend de nous².

120. D. *En quoi consistent les scrupules ?*

R. Les scrupules consistent dans une crainte exagérée d'offenser Dieu.

Les scrupules ont pour objet une chose où il n'y a point de péché, mais qu'une conscience erronée représente comme coupable ; ils peuvent aussi porter sur la gravité du péché, quand on regarde comme péché mortel ce qui n'est qu'une faute légère. C'est une fausse application des principes, un raisonnement qui n'est

1. *La Montée du Carmel*, l. III, c. xv.

2. On peut appliquer en grande partie ce que nous disons ici des scrupules à toutes les autres tentations. Les sources ordinaires des tentations sont : la triple concupiscence, le démon et le monde ; les plus dangereuses sont celles qui viennent de notre jugement et de notre volonté propre.

point conforme aux règles de la logique la plus élémentaire¹. Les âmes scrupuleuses n'ont pas de repos ; elles ne disent rien, ne voient rien, n'entendent rien, ne pensent rien, sans éprouver quelque trouble ; leurs peines intérieures sont parfois si fortes, qu'elles ne savent plus ce qu'elles disent, ni ce qu'elles font, et qu'elles finissent assez souvent par en tomber malades. Cette crainte d'offenser Dieu leur paraît fondée, cependant ce sont de pures imaginations, que la saine raison ne peut admettre, pour peu qu'elle réfléchisse dans le calme et la paix.

121. D. *Quels remèdes faut-il employer contre les scrupules ?*

R. On peut employer contre les scrupules tous les remèdes que la piété chrétienne nous fournit contre les maladies de l'âme : la prière, les sacrements, la confiance en Dieu, etc. Mais le grand remède contre ce trouble intérieur, c'est la défiance de soi-même et

1. D. Th. *de verit.* q. xvii, a. 2, c. : *Contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis ; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justis et injustis, honestis vel inhonestis. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit ; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem : ita in syllogismo qui in operabilibus requiritur. — Quodl. iii, a. 26, c. : In primis principiis... nullus potest errare... In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quæ considerat humana, sive ad rationem superiorem, quæ considerat divina ; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error ; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quæcumque præmissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest.*

S. Antoninus. *Sum. Theol.* p. I, t. III, c. x, § 9 : *Sciendum quod scrupulus est vacillatio quædam consurgens cum formidine ex aliquibus conjecturis debilibus et incertis. Unde videtur esse scrupulus id, quod apud alios dicitur pusillanimitas, quæ est tædio seu timore rerum adversarum iners et inconsiderata fracti animi dejectio ; et sic utrumque, scilicet tam scrupulus, quam pusillanimitas, importat inordinatum timorem. Unde ipse scrupulus a quibusdam vocatur erronea conscientia, ab aliis timor conscientiæ, et ab aliis pusillanimitas.*

de son propre jugement, et par conséquent une obéissance humble, aveugle et entière à l'égard de ceux qui sont chargés de nous diriger. Le démon met tout en œuvre pour empêcher une soumission si nécessaire ; tantôt il inspire des doutes sur la science et la prudence des directeurs, tantôt il augmente tellement l'inquiétude qu'on a toutes les peines du monde à se soumettre. Si l'obstination du jugement ou de la volonté propre vient se joindre à ce trouble d'esprit, la difficulté est encore plus grande. On a beau dire alors à ces âmes agitées qu'elles n'ont qu'à se laisser conduire par l'obéissance, elles ne veulent pas s'y résigner. Mais si l'âme se soumet humblement et aveuglément à l'obéissance, elle est sauvée : elle a trouvé le moyen le plus court et le plus efficace pour se guérir et pour rentrer dans la paix et le calme d'une conscience droite et vraiment éclairée¹.

« Les remèdes contre les scrupules varient comme les causes qui les engendrent, dit le vénérable Louis de Grenade. — Il y a, en effet, des scrupules que Dieu permet, comme il permet toute autre espèce d'afflictions... Contre ces scrupules, les meilleurs remèdes sont ceux qu'on prescrit généralement aux personnes qui souffrent... — Il y a des scrupules qui naissent de la mélancolie, sorte d'humeur chagrine qui remplit l'imagination et la partie inférieure de l'âme de craintes et de tristesses exagérées... Les seuls remèdes dont on ait alors besoin sont ceux d'Hippocrate. — Il y a des scrupules qui naissent de l'amour-propre, ou bien de l'ignorance qui fait que l'on ne sait point distinguer

1. S. Antoninus. *Summa. Ibid.* § 10 : Septem autem sunt regulæ, quarum adminiculo conscientia scrupulosa seu erronea deponi potest et debet, et sic salvari. Primum, videlicet debita ad gratiam Dei præparatio. Secundum, sollicita sacræ Scripturæ indagatio. Tertium, orationis devotæ continuatio. Quartum, opinionis alicujus tuta electio. Quintum, obedientiæ humilis imitatio. Sextum, scrupulorum animosa abjectio. Septimum, præceptorum discretæ epikeizatio, id est interpretatio... Est igitur quinta regula *obedientiæ humilis imitatio*, ut scilicet scrupulosus captivet intellectum suum dictis sapientum et obedientiæ superiorum, quantumcumque scrupulus sibi dictet aliud.

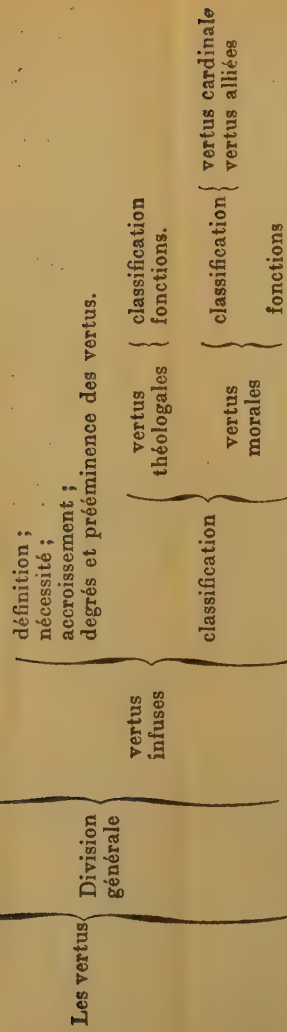
entre la pensée et le consentement. En ce cas, l'amour-propre qui craint toujours pour lui-même, et l'ignorance qui s'exagère le danger, nous jettent d'ordinaire dans de vaines frayeurs. — Quelquefois tout ceci est l'œuvre du démon qui, ne pouvant nous enlever la crainte de Dieu, tâche de la faire tourner à notre désavantage... — Les scrupules viennent aussi de ce que l'on n'a pas une idée exacte de la bonté de Dieu, de son désir de sauver tous les hommes, et des conditions qu'il met à son amitié... — Le premier et le meilleur de tous les remèdes que l'on puisse conseiller au scrupuleux, c'est de se soumettre humblement au jugement d'un directeur éclairé... Un autre remède excellent pour les scrupuleux, c'est de se montrer ferme et de ne jamais céder à leurs exigences... Tels sont les remèdes les plus ordinaires contre les scrupules. Je n'ignore pas que, chez quelques-uns, cette maladie paraît incurable ; mais il n'en est pas moins vrai que de tout temps l'humilité et le renoncement à son jugement propre ont opéré des merveilles auxquelles on était loin de s'attendre¹. »

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. III, § 3. — Il ne faut pas confondre certaines craintes fondées de l'âme avec les scrupules. On rencontre, en effet, des personnes peu généreuses qui vivent dans l'illusion et sont en même temps agitées par les remords de leur conscience. Ces troubles intérieurs ne doivent évidemment pas être traités comme des scrupules. « J'en ay veu, dit un pieux carme du XVII^e siècle, dont le scrupule est fort bien fondé et même n'est pas quelques-fois assez grand, ce sont certaines personnes qui se laissent aller à des fautes notables, ne s'en confessent qu'à demy, n'ayant jamais au fond de l'âme une ferme résolution de s'en corriger. Ils pensent s'excuser devant Dieu, ou parce qu'ils ne font pas les derniers maus, ou parce qu'ils font quelques biens. Cependant leur conscience réclame, crie, tempête, et ne leur donne ny paix, ny repos. D'autres passant une vie lâche et languissante entre mille bons desirs, et dix mille complaisances ou foibles ou crimineles, sentent les justes reproches de leurs consciences. Aux uns et autres, cette maladie estant plus utile que la guérison, j'en ay conneu à qui la santé estoit tres-dommageable (Jésus-Christ, en son throne, par le P. LÉON DE SAINT-JEAN, Paris, 1657).

122. D. *A quelles vertus se rapportent les actes de la purification active de l'esprit ?*

R. La foi, l'espérance et la charité sont les vertus qui établissent et perfectionnent l'âme dans la purification active de l'esprit. « La foi, dit saint Jean de la Croix, produit le vide et l'obscurité dans l'entendement, l'espérance dans la mémoire, et la charité dans la volonté... Il importe à toute âme qui veut avancer avec sincérité dans la vie intérieure de s'appuyer sur ces trois vertus, sans cela elle ne sera jamais parfaitement dégagée de toutes les choses créées. L'âme, en cette vie, ne s'unit à Dieu par rien de ce que les sens peuvent lui donner à entendre, à goûter ou à imaginer ; mais s'unit à lui dans l'entendement par la foi, dans la mémoire par l'espérance ; cette dernière vertu produisant l'oubli et le vide de toutes les choses caduques et temporelles, donne à l'âme la facilité de se conserver tout entière pour le souverain Bien qu'elle espère ; elle peut donc se rapporter à la mémoire, quoiqu'elle réside dans la volonté. Enfin l'âme s'unit à Dieu par l'amour qui touche directement à la volonté². »

2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. vi.



Les illuminations du Saint-Esprit {
 leur étendue et leur rôle. ;
 le degré de la certitude que l'on peut en avoir ;
 la coopération de l'âme ;
 l'intérêt que l'âme a de les solliciter et d'en profiter ;
 le rapport de ces inspirations avec la direction spirituelle.

Les dons du Saint-Esprit {
 leur action ;
 leur rôle ;
 les dispositions requises pour en profiter ;
 leur nombre et les fonctions propres à chacun d'eux.

Les fruits et les béatitudes {
 Les fruits du Saint-Esprit ;
 Nature des Béatitudes ;
 leur rapport avec les dons du Saint-Esprit.

LIVRE III

Le progrès de la Vie spirituelle

Les Débuts de la Vie illuminative

CHAPITRE I

Les Sources de la Vie spirituelle

§ 1. — LA GRACE

123. *Nature de la grâce.* — 124. *Les fonctions de la grâce actuelle.* — 125. *Définition synthétique de la grâce actuelle.* — 126. *Rapports entre la grâce actuelle et le libre arbitre.* — 127. *Effets de la grâce habituelle ou sanctifiante.* — 128. *Rapports de la grâce habituelle et de la nature de l'âme.* — 129. *Oppositions entre la nature et la grâce.*

123. D. *Qu'est-ce que la grâce ?*

R. Pris, dans son acception la plus générale, le mot « Grâce » exprime surtout l'idée de don, de faveur, de bienfait qui est accordé, non pas en raison d'une obligation de justice fondée sur un droit, mais exclusivement par l'effet de la bonté et de la générosité du bienfaiteur. A ce point de vue on peut dire que tous les

avantages naturels dans l'ordre physique, moral, intellectuel, tels que la force musculaire, les vertus, la vivacité de l'esprit, etc... sont des dons, bien qu'ils répondent aux exigences du composé humain. Ils sont des bienfaits de Dieu, comme la nature elle-même et l'existence que chacun possède sans y avoir aucun droit, mais simplement par la pure libéralité du Créateur.

Néanmoins, au point de vue qui nous occupe, ces dons qui jaillissent des ressources de la nature, bien que sous le commandement et le bon plaisir de Dieu, ne sont pas ceux que vise spécialement ce mot de « Grâce ».

La « Grâce », proprement dite, au sens scripturaire et théologique, est un don tout particulier, absolument gratuit, dont le but est de purifier, de transformer, d'élever l'âme à l'ordre surnaturel, de la sanctifier et de lui procurer tous les secours nécessaires pour qu'elle puisse émettre des actes surnaturels et atteindre la fin surnaturelle, à laquelle Dieu, par sa seule bonté, l'a destinée.

Il y a donc lieu de distinguer comme deux aspects de cette grâce surnaturelle, suivant qu'elle a pour effet de communiquer à la volonté une force spéciale pour la mettre à la hauteur de sa tâche surnaturelle, ou de perfectionner directement l'âme elle-même en la rendant plus semblable à Dieu, et particulièrement agréable à son divin regard.

Ce ne sont pas deux grâces vraiment distinctes, car la première tend d'elle-même à l'exercice de la seconde. La première, en effet, désignée sous le nom de grâce actuelle, n'est qu'une disposition, une préparation, un mouvement qui s'achemine vers la grâce habituelle, nom réservé à la seconde qui est bien la grâce par excellence¹.

1. « Gratia habitualis et sanctificans per antonomasiam appellatur gratia... ad quam reducitur gratia actualis sicut dispositio ad formam et motus ad terminum... quæque ideo non constituit speciem distinctam a gratia habituali. » BILLUART, *T. de Gratia*, dis. 4, a. 1.

124. D. *Quelles sont les fonctions essentielles de la grâce actuelle ?*

R. Comme nous venons de le dire, la grâce actuelle implique essentiellement, l'idée d'une motion divine par laquelle la volonté est apte à produire des actes surnaturels. Mais la volonté est susceptible d'agir soit en raison de l'attrait du bien qui lui est présenté ou de la fin qu'elle veut atteindre, soit aussi et surtout, en vertu d'une impulsion intérieure qui, tout en respectant sa liberté, l'incline à se décider en faveur du bien et à l'accomplir.

Dans le premier cas, le bien et la fin, qui sont extérieurs à la volonté, exercent simplement sur la volonté une *motion morale*.

Dans le second cas, la force qui incline la volonté et la fait agir engendre une *motion physique*. Suivant la doctrine de saint Thomas, Dieu peut mouvoir la volonté, et moralement, et physiquement¹.

Or cette motion physique, venant de Dieu, peut se réaliser de deux manières suivant que l'âme, qui en bénéficie, est privée de la grâce habituelle ou, au contraire, en est favorisée.

Dans le premier cas, l'âme jouit bien de l'aptitude au surnaturel, mais elle n'en possède pas la vertu. Pour qu'elle puisse émettre un acte surnaturel, il faudra donc que la motion physique de la grâce actuelle, non seulement incline la volonté et la fasse agir, mais apporte avec elle cette vertu surnaturelle et la communique au moins d'une façon transitoire à la volonté, pour que son acte soit surnaturel. C'est ce qui a lieu lorsque Dieu meut la volonté du pécheur pour qu'il fasse un acte de repentir ou de contrition.

Dans le second cas, l'âme, déjà régénérée par la grâce habituelle, n'a pas seulement l'aptitude au surnaturel, mais elle en a la vertu. Il lui suffit donc que la grâce

1. I p., 9, q. cv, a. 4.

actuelle, par son action physique, applique cette aptitude et cette vertu aux actes surnaturels pour que l'effet surnaturel soit produit. C'est ainsi que Dieu meut la volonté du juste à un acte de charité.

125. D. *D'après les principes qui précèdent, quelle est la définition précise de la grâce actuelle ?*

R. En appliquant les données qui précèdent, nous pouvons définir la grâce actuelle : une motion surnaturelle spéciale que Dieu exerce physiquement sur les facultés de l'âme, en considération des mérites de Jésus-Christ, pour lui permettre d'accomplir des actes surnaturels en rapport avec la fin suprême à laquelle elle est destinée.

Cette définition s'explique d'elle-même d'après les considérations qui précèdent et elle laisse voir de suite dans quelles circonstances l'homme à la rigueur peut s'en passer et celles dans lesquelles ce secours divin lui est absolument nécessaire.

Ainsi l'infidèle et le pécheur, c'est-à-dire, ceux qui sont privés de la foi ou de la grâce habituelle peuvent sans le secours de la grâce actuelle faire des actes naturellement bons. A bien plus forte raison, le croyant et le juste peuvent-ils agir de la sorte. Cependant, même pour ces actes qui ne sortent pas de l'ordre naturel, les uns et les autres ont besoin du concours général de Dieu qui, pratiquement, implique toujours une idée de libéralité et de faveur, comme il a été dit plus haut¹.

Cependant, sans la grâce habituelle, l'homme, dans l'état où l'a laissé le péché originel, ne peut pas résister victorieusement à toutes les tentations, ni observer toute la loi naturelle d'une façon satisfaisante et constante.

1. « Quantum ad actus moraliter bonos dixi hominem peccatorem posse aliquos facere cum solo concursu generali, qui tamen aliquo sensu, scilicet, respectu hujus hominis cui præ alio datur, sit gratuitus et specialis. Idem a fortiori dicendum est de homine justo. » BILLUART, *De Gratia*, dis. 3, a. 3, § 3, et a. 9.

Il est bien sûr, en effet, qu'une nature infirme, affaiblie ne peut s'acquitter de la tâche d'une nature saine et robuste. Sans doute la faute originelle n'a point détruit les ressources naturelles de l'âme humaine ; cependant elle l'a non seulement privée des dons surnaturels et préternaturels, mais cette privation a eu sa répercussion dans toutes les facultés de l'âme.

L'intelligence, en se voyant soudainement dépourvue des lumières de la foi, de la science infuse, ne s'est plus sentie aussi ferme et aussi sûre dans les principes rationnels et dans leur application.

La volonté s'étant détournée de Dieu non seulement en tant que Fin surnaturelle, mais aussi en tant qu'Auteur et terme de l'ordre naturel, conservait en elle-même des tendances opposées à Dieu et à sa loi qui, inévitablement, devaient avoir gain de cause et l'entraîner loin du bien moral, au moins en certaines circonstances, pour l'engager dans la voie du vice.

Ainsi, même avec le concours habituel de la motion générale de Dieu, l'homme ne peut pas, sans un secours spécial de la grâce, ni résister à *toutes* les tentations, ni observer intégralement et d'une façon constante, *toute* la Loi naturelle. C'est ce qui faisait dire à saint Paul : « J'ai conscience de vouloir le bien, mais je ne trouve pas en moi les ressources nécessaires pour l'accomplir. Je ne fais pas le bien que je veux, et je cède au mal que je réprouve... C'est que je découvre en moi, dans ma chair, une loi qui contredit à celle que ma raison connaît et accepte et qui me captive pour me soumettre à la loi du péché. Malheureux homme que je suis ! Qui donc me délivrera de cet esclavage de ma chair mortelle ? La Grâce de Dieu par les mérites du Christ Jésus¹. »

Il est donc bien évident, à plus forte raison, que l'homme ne peut, sans le secours de la grâce, accomplir

1. Rom., VII, 18, 32.

aucun acte surnaturel, dans le sens strict du mot. Qu'il s'agisse du premier bon mouvement qui pousse l'âme dans la voie surnaturelle, qu'il soit question de la fidélité aux moindres préceptes surnaturels, du moment que ces actes sortent du domaine habituel où l'homme peut se mouvoir normalement avec le seul concours général de Dieu, un secours spécial et surnaturel s'impose. Il faut, de toute nécessité, que l'intelligence soit éclairée surnaturellement pour qu'elle saisisse les motifs et la portée de pareils actes, et que la volonté soit soutenue et entraînée par une force surnaturelle afin qu'elle accomplisse les actes que l'intelligence, ainsi surnaturalisée, lui propose. C'est l'enseignement que le Christ donnait à ses disciples, quand il leur disait : « Personne ne peut venir à moi, à moins que mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire à moi¹ ». Et plus loin : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire pour votre salut² ». Saint Paul exprimait la même doctrine sous une autre forme : « Qu'est-ce donc, ô chrétien, qui te distingue ? Qu'as-tu qui ne t'ait été accordé comme un don ? Et si tu as été ainsi favorisé, pourquoi te prévaloir comme si ces faveurs t'étaient dues ou comme si tu avais découvert ces avantages en toi-même³ ? »

Pour un motif plus spécial, encore, la grâce est nécessaire pour assurer la persévérance finale : l'âme ne pouvant agir d'une façon surnaturelle que sous la motion de la grâce, ne peut arriver au terme de sa destinée que si le moteur qui la fait agir, continue son action jusqu'à la fin.

C'est donc en vertu de la grâce spéciale et surnaturelle de Dieu que tout homme peut observer d'une façon habituelle la Loi naturelle, résister à toutes les ten-

1. « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum ». JEAN, VI.

2. « Sine me nihil potestis facere. » JEAN, XV.

3. « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? » I Cor.

tations, se préparer efficacement à la vie chrétienne, y vivre pieusement et persévérer jusqu'à la mort dans cette voie surnaturelle qui conduit à l'éternité bienheureuse.

126. D. *Quels sont les rapports entre la grâce actuelle et le libre arbitre ?*

R. Cette intervention nécessaire de la grâce pour toute l'économie surnaturelle et sa puissante action sur la volonté éveille de suite dans l'esprit la question passionnante des rapports entre l'efficacité de la grâce et le libre arbitre.

Ce problème, qui a suscité de si vives controverses parmi les théologiens, se butte aux mêmes difficultés qui existent dans les relations de la toute-puissance divine et de la liberté humaine, difficultés qui deviennent plus graves en raison des destinées éternelles auxquelles aboutissent la grâce efficace et la faveur insigne de la persévérance finale.

Néanmoins, toute discussion à ce sujet est d'une utilité très limitée au point de vue pratique et surtout dans la conduite chrétienne que doit observer un vrai disciple du Christ avec toute l'humilité et la confiance que comporte sa vocation.

Les questions de la grâce confinent au mystère, et s'il n'est pas prudent, ni sage de vouloir approfondir les vérités qui se rapportent à la vie intime de Dieu, puisqu'elles dépassent infiniment la portée de notre intelligence, il ne l'est pas davantage de scruter les secrets rapports entre la toute-puissance divine et la liberté humaine qui échappent totalement aux recherches de l'esprit humain et que la Révélation ne lui a point manifestés.

Deux choses cependant sont certaines et qui doivent procurer à l'âme la plus exigeante la satisfaction et le repos le plus complets : 1^o Dieu n'abandonne aucun homme sur terre à son triste sort, mais lui donne toujours les moyens suffisants à sa sanctification et à son

salut. 2^o Tout homme peut et doit s'efforcer de coopérer à la grâce de Dieu pour rendre certaine l'action surnaturelle qui le conduira au bonheur éternel.

Cette double conclusion ressort clairement de ces paroles de l'apôtre saint Paul : « Dieu veut le salut de tous les hommes et que tous ils arrivent à la connaissance de la vérité¹ ». Or, cette volonté serait dérisoire si Dieu n'accordait à tous les hommes les moyens de connaître les vérités et de pratiquer les vertus qui sont nécessaires au salut. D'autre part, saint Pierre recommande aux premiers fidèles de veiller avec un soin jaloux sur leur conduite afin que, par leurs bonnes œuvres, ils assurent leur vocation et leur élection ; leur donnant la garantie que cette vigilance les préservera de toute faute².

Tout homme a donc les garanties suffisantes de pouvoir arriver au bonheur éternel. S'il s'agit de l'infidèle ou du pécheur même endurcis, l'un et l'autre doivent trouver espérance et réconfort dans ces paroles d'Ezéchiel, s'exprimant au nom même de Dieu : « Je suis le Dieu vivant, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort éternelle de l'impie, mais mon désir sincère est qu'il se convertisse de son impiété et qu'il vive pour toujours³ ». Sentence que saint Pierre traduit dans un langage encore plus touchant s'il se peut : « Le Seigneur n'est point en retard pour accomplir sa promesse, comme certains le prétendent ; mais il agit avec patience, en votre faveur, car il ne veut qu'aucun pécheur ne périsse, tout au contraire, son désir est que tous fassent pénitence et se convertissent⁴ ». C'est pourquoi saint Thomas

1. « Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. » *I Tim.*, II, IV.

2. « Quapropter, fratres, magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis : hæc enim facientes, non peccabitis aliquando. » *I Petr.*, I, X.

3. « Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. » *Ez.*, XXXIII, XI.

4. « Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant

se posant le cas d'un pauvre infortuné abandonné dans des régions sauvages et qui aurait observé de son mieux la loi naturelle telle que son intelligence limitée lui a permis de la comprendre et sa volonté de la mettre en pratique, répond : « Il est absolument certain que, dans ce cas, Dieu se chargerait lui-même d'instruire cet homme, à l'aide d'illuminations intérieures, de toutes les vérités nécessaires au salut ou qu'il lui enverrait un messenger spécial pour les lui faire connaître, comme il envoya saint Pierre à Corneille¹ ».

Mais, pour ce qui est de ceux qui ont reçu les bienfaits de la foi et gardent la douce persuasion de vivre dans la grâce de Dieu, la confiance de leur salut est encore bien plus ferme et repose tout spécialement sur l'amour que le Christ leur a témoigné. Cette pensée est admirablement exposée par saint Paul dans son épître aux Romains : « Ce qui nous rend infiniment précieux et cher l'amour de Dieu envers nous, c'est qu'alors que nous étions pécheurs et par conséquent ses ennemis, le Christ, son Fils unique, est mort pour nous racheter. Comment pouvons-nous donc douter, maintenant que nous avons été justifiés dans le sang du divin Rédempteur, que nous ne soyons préservés de la colère de Dieu. Car, si alors que nous étions ses ennemis, Dieu nous a pardonnés et nous a réconciliés avec lui, par la mort de son Fils, à bien plus forte raison devons-nous avoir confiance, qu'après cette réconciliation, nous serons sauvés par la vie de ce même Fils². »

Il ne faut pas oublier en lisant et en méditant ces sublimes paroles qu'elles sont le fruit de l'inspiration

sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire ; sed omnes ad pœnitentiam reverti. » II PETR., III, 9.

1. « Si quis enutritus in sylvis, ductum naturalis rationis sequatur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est quod ei Deus vel per inspirationem revelaret ea quæ ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Sanctum Petrum ad Cornelium. » *De Verit.*, q. XIV, a. XI.

2. *Rom.*, v, 8-10.

divine. C'est Dieu lui-même qui les prononce par la bouche de l'apôtre dont l'émotion sainte se traduit dans les termes dont il se sert. Aucun amour créé n'est comparable à l'amour infini que Dieu a pour les hommes et surtout pour ceux qui ont accepté l'œuvre de la Rédemption. Ennemis, en raison du péché, Dieu les aime et Il leur donne, comme preuve infaillible de son amour immense, son Fils unique qui a reçu la mission de s'humilier jusqu'à se faire semblable aux hommes, à souffrir et à mourir pour eux. Réconciliés dans le sang du Christ, Dieu les chérit encore d'une façon plus tendre et plus paternelle en leur donnant une surabondance de grâces, en vue des mérites du divin Crucifié, pour leur assurer, par ce moyen, la jouissance du bonheur éternel dans la Gloire.

C'est donc avec la plus douce piété et la confiance la plus inébranlable que tout chrétien doit redire souvent ces paroles du Psalmiste : « Le Seigneur est mon Dieu et mon Sauveur ; Il est mon Protecteur, je ne fuirai point. En Dieu est mon salut et ma gloire ; Il est le Dieu qui me secourt et mon espoir est en Dieu. Espérez en Lui, vous tous qui êtes son peuple, répandez devant Lui vos cœurs. Dieu est notre Défenseur à jamais¹. » « Seigneur, j'ai mis toute ma confiance en Vous, je ne serai jamais confondu². »

« Nous devons nous abandonner à la divine Bonté, remarque Bossuet, non qu'il ne faille agir et travailler, ou qu'il soit permis de se livrer, contre les ordres de Dieu, à la nonchalance ou à des pensées téméraires ; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité.

« Mon Sauveur ! je m'y abandonne... je vous remets

1. Ps lxi, 7-9.

2. « In te, Domine, speravi ; non confundar in æternum. » Ps., xxx, 1.

entre les mains ma liberté malade et chancelante, et ne veux mettre ma confiance qu'en Vous.

« L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne le tient en sa main ; mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi-même ? Mon Dieu ! je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment ; et si vous vouliez me rendre le seul maître de mon sort, je refuserai un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de la grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir ! Quoi ! on pense me rassurer d'avantage, en me renvoyant à moi-même et en me livrant à mon inconstance ? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à Vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous donnez cette confiance de s'abandonner tout à fait à vous, reçoivent dans ce doux instinct, la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre Bonté. Augmentez donc en moi ce désir ; et faites entrer par ce moyen, dans mon cœur, cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi... Guérissez-moi et je serai guéri ; convertissez-moi et je serai converti¹. »

127. D. *Quels sont les effets de la grâce habituelle ?*

R. La grâce habituelle, avons-nous dit, (123) est une participation de la nature divine, par laquelle nous devenons les fils adoptifs de Dieu, les co-héritiers de la gloire du Christ et les temples du Saint-Esprit.

Le fait de cette participation et de ses heureuses conséquences est nettement établi. « Dieu, affirme saint Pierre, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous a fait les très grands et très précieux dons qu'il nous avait promis, pour nous rendre par eux participants de sa divine nature². » D'autre part, saint Paul déclare que Dieu a

1. *Médit. sur l'Evangile*, II p., 72^e jour.

2. « Per quem efficiamini divinæ consortes naturæ. » II PETR., I, 4.

envoyé son Fils pour que nous devenions ses fils adoptifs¹. Et ailleurs il conclue : « Si nous sommes les fils, nous sommes donc les héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ² ». Enfin, le grand apôtre s'écrie en s'adressant aux Corinthiens : « Ne savez-vous donc pas que vous êtes les temples du Saint-Esprit et que l'Esprit de Dieu habite en vous³ ? »

Pour comprendre en quoi consiste cette participation, il importe de concevoir exactement la notion de « nature ». Or, d'après saint Thomas, la nature d'un être substantiel est ce qui, dans cet être, constitue le premier principe des opérations qui lui sont essentiellement propres⁴.

Or, parmi les opérations propres à Dieu, qui ne peuvent convenir naturellement qu'à Lui, il y a lieu de distinguer : 1^o l'opération immanente par laquelle il se connaît lui-même tel qu'il est, infiniment digne d'être aimé; 2^o l'opération créatrice, en tant qu'elle tire le monde du néant.

Mais l'opération créatrice est un fait contingent et libre qui aurait pu ne pas se produire et qui dès lors n'est pas l'opération essentielle de Dieu qui, en tant qu'esprit souverainement indépendant, doit avoir une opération propre dont l'objet et le terme soient en lui-même. Au reste, suivant saint Thomas, cette opération n'est communicable à aucune créature⁵.

Au contraire l'opération intime, immanente par

1. « Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus. » *Gal.*, iv, 5.

2. « Si autem filii et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. » *Rom.*, viii, 17.

3. « Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei inhabitat in vobis. » *I Cor.*, iii, 16.

4. « Nomen naturæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem » *De ente et essentia*, c 1.

5. « Impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. » *I P.*, q. xlv, a. 5.

laquelle Dieu se connaît et s'aime de toute éternité, est bien l'acte propre par excellence de la nature divine.

Or, en communiquant à l'âme sa nature par la grâce habituelle, Dieu prépare l'homme à le connaître et à l'aimer comme il se connaît et comme il s'aime lui-même. « Maintenant, dit saint Paul, nous voyons Dieu comme dans un miroir, en énigme ; mais alors (quand nous serons tous inondés de sa propre lumière) ce sera face à face. Maintenant je ne connais Dieu qu'en partie ; alors, je le connaîtrai comme il se connaît lui-même⁶ ».

« Donc, remarque le P. Terrien, la grâce sanctifiante est une participation de la divinité, formellement considérée comme nature, c'est-à-dire comme le premier principe des actes qui lui sont essentiellement propres... C'est un rayonnement qui se fait en nous de tout ce qu'il y a de plus haut, de plus intime, de plus profond, de plus naturellement incommunicable dans la substance divine... Ainsi, quiconque est en état de grâce... est exalté par là-même au-dessus de toute nature créée, parce qu'aucune nature créée n'a rien, ni dans son fond substantiel, ni dans les facultés dont elle est le sujet et la racine, qui puisse l'élever à la vision béatifique ou l'en rendre digne.

« ...Il est vrai que ce n'est pas encore le temps de la contemplation face à face et de l'amoureuse jouissance qui l'accompagne. Mais déjà nous sommes fils, nous sommes héritiers, non pas de fait, mais en droit. *Si filii et hæredes*, a dit saint Paul. Or ce double titre de fils et d'héritier réclame, dès à présent, le principe immanent et permanent des opérations qui seront un jour notre héritage et notre gloire, je veux dire la participation créée de la nature divine². »

1. « Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognescam sicut et cognitus sum. » *I Cor.*, XIII, 12.

2 *La Grâce et la Gloire*, t. I ch. II, 3 et 4.

123. D. *Quels sont les rapports de la grâce habituelle avec la nature de l'âme ?*

R. La grâce sanctifiante n'étant pas quelque chose de substantiel, un être en soi, n'est qu'un simple accident, une qualité qui a besoin d'un support, d'un sujet d'adhésion.

Sans doute ce simple accident est quelque chose de la nature même de Dieu et par conséquent d'une valeur infinie, mais il réclame pour subsister la substance même de l'âme et de ses facultés qu'il purifie, transforme, élève en leur permettant de se comporter d'une façon divine.

D'abord la grâce pénètre dans le plus intime de l'âme à la manière de la lumière qui s'infiltré dans l'intérieur d'un beau cristal, puis elle rayonne à l'aide des vertus qui en procèdent par chacune des facultés, comme la lumière se répand et resplendit par toutes les facettes du cristal d'où elle jaillit sous les couleurs les plus variées et les plus pures. De ce fait, la grâce ne détruit pas la nature, elle la déifie et lui donne une physionomie que la nature ne possède point par elle-même.

De plus, la grâce en pénétrant ainsi l'âme, s'adapte à sa nature et à toutes les tendances qui sont susceptibles d'un bien quelconque de quelque manière qu'elles soient disposées à le produire.

C'est en quelque sorte l'action du feu sur un sceau métallique ayant une configuration et une empreinte déterminées ; seul, le sceau, à froid, est incapable d'imprimer une image distincte et durable ; mais, élevé à un certain degré de température par l'action de la chaleur, il garde sans doute et sa forme et sa figure, mais il peut les fixer sur la cire qui en subit l'impression. Ainsi la grâce élève l'énergie de la nature, mais la nature avec sa puissance propre concourt à l'acte surnaturel ; de sorte que le même acte est tout entier produit par les deux principes, par le principe naturel comme acte

vital, car tout acte surnaturel est humain; par le principe surnaturel comme acte déifiquel, car tout acte surnaturel est également divin.

Mieux que cela, il n'y a pas à proprement parler deux principes d'action, la nature et la grâce; il n'y en a qu'un : la nature élevée par la grâce, ou la grâce secondée par la nature. C'est ce que les théologiens résument quand ils nous disent que la grâce est en nous comme une seconde nature qui transforme la nôtre en respectant en elle tout ce qu'il y a de bon et qui vient également de Dieu comme Auteur de la nature¹.

Enfin, la grâce domine et perfectionne la nature, la rapproche de Dieu, établit avec Lui une sorte de similitude et la fait agir selon les vues divines.

A mesure que la grâce purifie, transforme et élève la nature, elle acquiert sur elle un domaine de plus en plus absolu, dans le but de l'affranchir du joug des passions et lui permettre, non seulement de donner libre essor à toutes les ressources dont elle dispose, mais en lui rendant possible le plein usage de tous les trésors de l'ordre surnaturel.

Le Maître qui s'impose à ses disciples par le prestige de sa science et l'éminence de ses vertus exerce sur eux une telle influence qu'il les perfectionne intellectuellement et moralement et par là, les rapproche de lui-même, les rend semblables à lui, au point que ceux qu'il a ainsi formés à son image pensent comme lui, aiment ce qu'il aime et s'efforcent de l'imiter dans toute leur conduite.

Ainsi, la grâce, en s'emparant de la nature, oriente l'âme et ses facultés vers ses propres fins, c'est-à-dire vers Dieu, connu et aimé surnaturellement, et lui fait envisager toutes les choses et tous les événements de ce monde dans leur rapport avec Dieu et l'éternité.

De cette façon, l'esprit de Dieu anime si parfaitement

1. BAINVEL, *Nature et Surnaturel*, ch. iv, 4-8.

l'âme régénérée et pure, que celle-ci peut dire en toute vérité avec l'apôtre: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi¹ ». C'est ainsi que la grâce perfectionne et divinise la nature.

129. D. Saint Paul n'oppose-t-il pas cependant la grâce à la nature ?

R. Sans doute saint Paul oppose souvent la grâce à la nature, il parle de la lutte entre l'homme spirituel et l'homme charnel, de l'antagonisme qui règne entre la loi de l'esprit et celle des membres, il affirme qu'il y a deux hommes en nous². Mais il ne veut point dire pour cela qu'il y ait incompatibilité entre la grâce et la nature, il fait simplement allusion aux mauvais instincts qui sont en opposition avec les attrait surnaturels de la grâce, mais non pas aux nobles élans dont elle est capable et qui favorisent l'action surnaturelle.

La lutte n'existe donc pas dans les sphères supérieures de l'âme, mais simplement dans les régions inférieures où s'agitent les tendances pernicieuses qui sont les suites du péché.

C'est pourquoi un parfait chrétien doit s'efforcer sans cesse de s'élever au-dessus des sens, de l'imagination, des passions, pour vivre habituellement de la vie du cœur, de la volonté, de l'esprit imprégnés de la grâce de Dieu, afin de se montrer digne de l'insigne faveur qui l'associe à la nature divine, en fait le fils adoptif de Dieu et lui donne droit à l'héritage éternel³.

1. « Vivo autem, jam non ego : vivit vero in me Christus. » *Gal.*, II, 20.

2. *Rom.*, VII 18.

3. BAINVEL, *op. cit.*, ch. V.

§ 2. — LES VERTUS¹

130. *La vertu, ce que c'est.* — 131. *Deux grandes divisions.* — 132. *Vertus acquises.* — 133. *Leurs différentes sortes.* — 134. *Vertus infuses.* — 135. *Leurs différentes sortes.* — 136. *Nécessité des vertus morales infuses dans l'ordre surnaturel.* — 137. *Les vertus peuvent s'accroître.* — 138. *Conditions de cet accroissement pour les vertus acquises.* — 139. *Pour les vertus infuses.* — 140. *Fonctions des vertus théologales.* — 141. *Importance d'une foi vive.* — 142. *Nécessité d'une ferme espérance.* — 143. *La charité, sa nature et ses caractères.* — 144. *Ce qu'on entend par pur amour.* — 145. *Ce qu'il faut penser de l'indifférence par rapport au salut éternel.* — 146-147. *Pratique du pur amour.* — 148. *En quoi consiste la prééminence de la charité sur les autres vertus.* — 149. *La prudence.* — 150. *Sa nécessité.* — 151. *Ses vertus alliées.* — 152. *La justice.* — 153. *Sa nécessité.* — 154. *Ses vertus alliées.* — 155. *La force.* — 156. *Sa nécessité.* — 157. *Ses vertus annexes.* — 158. *La tempérance.* — 159. *Sa nécessité.* — 160. *Ses vertus alliées.* — 161. *Les vertus intérieures et les vertus extérieures.* — 162. *L'humilité, fondement de la vie spirituelle.* — 163. *Dévotion et constance, dans les exercices de piété.* — 164. *Degrés des vertus.* — 165. *Les vertus morales purement indispensables.* — 166. *Les vertus chrétiennes nécessaires au salut.* — 167. *Les vertus parfaites désirables.*

1. Ce chapitre ne peut offrir qu'un résumé bien succinct des vertus. Pour le compléter, on pourra se reporter à ce que nous disons dans le cours de cet ouvrage, soit en parlant de *l'éloignement des obstacles*, soit en traitant de *la méditation* et de *la contemplation*. Nous ne pouvions, en effet, faire un pas sans rencontrer des vertus à signaler. En ce qui concerne l'oraison mentale en particulier, non seulement les vertus nous y préparent et nous en font gravir les différents degrés, mais elles comptent aussi parmi ses principaux effets, comme il sera facile de le voir à chaque instant. Nous tenions à faire cette remarque, car si notre but paraît être de préparer les âmes à la pratique de l'oraison, nous ne pouvions pas oublier que la pratique des vertus est inséparable de ce pieux exercice.

130. D. *Qu'est-ce que la vertu ?*

R. La vertu est une bonne qualité, une bonne disposition ou habitude (*habitus*) de notre âme, par laquelle nous vivons avec droiture, dont personne ne fait un mauvais usage, (et que Dieu produit en nous, sans nous). Ce dernier membre de phrase complète la définition de la vertu infuse et chrétienne ; si on le retranche, la définition convient à la vertu prise en général¹. Le vice est opposé à la vertu : c'est une mauvaise qualité, une mauvaise disposition ou habitude de notre âme qui nous porte à faire des actions mauvaises et dignes de blâme².

131. D. *Comment divise-t-on les vertus ?*

R. On peut diviser les vertus en deux grandes catégories : les vertus acquises ou humaines et les vertus

1. D. Th. 1. 2. q. LV, a. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis... Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum... Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est ; propter quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur* ; quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

2. Il ne sera pas inutile de donner ici une définition exacte de quelques termes dont l'emploi est assez fréquent dans les questions que nous traitons maintenant. — On appelle *acte* toute opération intérieure ou extérieure. L'*acte élicite* est celui qui est produit immédiatement par son principe prochain ou par sa faculté propre : *vouloir* est un acte élicite de la volonté. L'*acte impéré* ou *commandé* est celui qui est accompli ou exécuté par une faculté sous l'empire ou l'influence d'une autre : *écrire* est un acte élicite de la main, mais *impéré* par la volonté. La nature mobile de l'homme ne lui permet pas de prolonger ses actes, soit *impérés*, soit *élicites*, ces derniers surtout : c'est le propre de Dieu d'être toujours en acte. L'habitude (*habitus*) est la seule stabilité qui convienne à l'homme. L'habitude, qu'elle soit acquise ou infuse, est une qualité permanente qui donne à la faculté une facilité *intrinsèque* d'être mise en action ; l'habitude acquise donne de plus la facilité *extrinsèque*, c'est-à-dire éloigne les habitudes opposées, l'habitude infuse outre la facilité *intrinsèque* confère le *pouvoir* d'être mis en action. L'habitude acquise est une qualité bonne ou mauvaise qui provient de la répétition des actes ; l'habitude infuse est une qualité que Dieu seul produit en nous, en donnant à nos facultés le *pouvoir* de produire avec le secours de la grâce actuelle des actes surnaturels.

infuses ou surnaturelles. Quelques auteurs parlent aussi de vertus innées, mais ces dispositions naturelles et physiques ne sont point des habitudes, et ne peuvent être considérées que comme des vertus à l'état de germe ou comme de simples inclinations¹.

132. D. *Qu'entend-on par les vertus acquises ?*

R. Les vertus acquises sont des habitudes que nous formons en nous par la répétition des actes ; elles ne sont point nées avec nous, mais nous avons naturellement une aptitude pour les produire. Les vertus acquises sont donc naturelles dans leur principe, puisqu'elles sont l'œuvre de l'homme ; naturelles dans leur motif, le bien et l'honnête ; naturelles dans leur fin qui est la possession de Dieu selon les forces de la nature. Les vertus acquises sont très utiles dans la vie spirituelle, car elles servent à éloigner les obstacles que nous rencontrons dans nos vices et nos penchants déréglés ; mais, pour y trouver un plus grand secours, il faut en surnaturaliser les actes et les pratiquer en vue de Dieu et du salut éternel. En effet, les vertus purement humaines, quelle que soit leur perfection, ne sont que des ombres à côté des vertus surnaturelles ; celles-ci sont d'un ordre infiniment supérieur : c'est éminemment l'œuvre de Dieu².

Nous avons dit que les vertus acquises étaient très

1. D. Th. 1. 2. q. LI, a. 1., c. : *In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad substantiam habitus ; sed solum quantum ad principia quædam ipsius... Inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad rationem potentiarum... Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexionem ad castitatem et mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.*

2. D. Th. 1. 2. q. LXIII, a. 1, c. : *Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem. — Ibid. a. 2. c. : Virtus hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari... Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos... sed causatur solum in nobis per operationem divinam.*

utiles dans la vie spirituelle. En effet, les vertus acquises donnent et surajoutent une grande facilité dans la production des actes des vertus infuses. « Pour l'intelligence de ceci, dit Scaramelli, il importe de distinguer deux espèces de facilités qu'une habitude peut apporter à la puissance, dans laquelle elle réside. Il y a une facilité qui est intime et inhérente à la puissance, et une autre qui lui est extrinsèque. Cette seconde consiste dans l'éloignement des habitudes opposées et dans la domination des passions contraires : parce que les habitudes imparfaites étant écartées, et les passions subjuguées, les actes des vertus s'exercent avec facilité, comme chacun voit. Cette facilité provient des habitudes acquises, parce que nous ne pouvons, par exemple, acquérir l'habitude de la tempérance dans l'usage des aliments, si nous n'avons auparavant détruit l'habitude de l'intempérance, et si nous n'avons dompté, du moins en partie, la passion de la gourmandise qui est opposée à la vertu désirée. Or, une facilité de ce genre n'est pas produite ordinairement dans l'âme par les habitudes infuses, parce que celles-ci ne s'opposent pas de leur nature aux vices et aux passions, et par elles-mêmes, elles ne les détruisent pas. L'autre facilité consiste en ce que l'habitude rend complète et parfaite la puissance qui la reçoit, et conséquemment la rend habile, prompte et bien disposée à opérer d'une manière vertueuse ; et cette facilité rejaillit, dans nos puissances, des habitudes non seulement acquises, mais aussi infuses, comme celui qui considère leur essence pourra aisément l'entendre. — Que le directeur ne s'étonne donc pas, en voyant que les pécheurs, après avoir reçu la grâce, et avec la grâce les habitudes infuses des vertus théologiques et morales, éprouvent dans l'exercice des vertus les mêmes difficultés et les mêmes répugnances qu'ils éprouvaient auparavant, puisque, comme il le saura désormais, ces habitudes ne sont pas telles, qu'en entrant dans l'âme elles anéantissent aussitôt

tous les vices, domptent instantanément tous les appétits, et introduisent cette facilité pour le bien, qui consiste à écarter les obstacles. Une pareille facilité ne s'acquiert qu'avec la fatigue, le travail, et comme on dit, la force de bras¹. »

Dieu peut sans doute, quand il le veut, communiquer à l'homme cette facilité extrinsèque que nous obtenons dans les vertus acquises, mais ce n'est pas ainsi qu'il arrive ordinairement². Nous ne devons pas compter sur cette rare exception, et le premier soin d'une âme vraiment soucieuse de son avancement spirituel doit être de former en elle des habitudes vertueuses par un exercice généreux et continu.

133. D. Combien y a-t-il de sortes de vertus acquises ?

R. Il y a deux sortes de vertus acquises : les vertus intellectuelles et les vertus morales.

Les vertus intellectuelles se subdivisent en vertus

1. Scaramelli *Directoire mystique*, traduit par le P. Catoire, S. J. t. I, c. v, n° 52. — Lopez Ezquerro. *Lucerna mystica*. t. III, c. III, n° 25 : Virtutis habitus, tam acquisitus, quam infusus, dat facilitatem per se, et intrinsecam respectu actus; agit enim quod principium talis actus sit completum, et perfectum, non tamen semper dat facilitatem extrinsecam respectu actus, quæ provenit ex impedimentorum remotione; solus enim habitus virtutis acquisitæ dat posteriorem hanc facilitatem, ex eo quod acquiritur per exercitium removens impedimenta, scilicet vitia, et in hoc consistit accidentalis mortificatio, cujus est vitium oppositum virtuti impugnaire, inferendo vim naturæ, ad differentiam essentialis mortificationis, quæ tum cum facilitate, tum etiam cum delectatione vitium expugnat. — N° 26. Quamobrem mirari non debet magister si statim post justificationem, in qua cum gratia sanctificante dantur virtutes infusæ, æqualis ac antea percipiatur difficultas bene operandi, etc...

2 D. Th. 1. 2. q. LI, a. 4, c. : Duplici ratione habitus homini a Deo infunduntur : prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ... Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quæst. 15, a. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

spéculatives et en vertus pratiques : les spéculatives, qui ont pour objet la connaissance du vrai, sont l'intelligence, la science et la sagesse ; les pratiques, qui ont pour objet la bonne exécution, sont l'art et la prudence. La prudence est à la fois une vertu intellectuelle et une vertu morale : elle a son siège dans l'intelligence, mais elle dépend de la volonté¹.

Les vertus morales sont des habitudes qui perfectionnent l'appétit sensitif et la volonté, et qui ont pour but de nous porter à faire des actes moralement bons². Les vertus morales sont de leur nature des vertus humaines, et ne constituent pas essentiellement la vie surnaturelle ; néanmoins, ce sont des dispositions pour arriver à l'union avec Dieu, car ces vertus modèrent l'impétuosité des passions, dont le trouble est très opposé à la perfection chrétienne³. On appelle cardinales les vertus morales qui servent de fondement aux autres ; il y en a quatre : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Les autres vertus morales sont nombreuses ; on les appelle vertus annexes, dérivées, alliées, accessoires, parce qu'elles dérivent et dépendent de l'une ou l'autre des quatre vertus car-

1. D. Th. 1. 2. q. LVII, a. 2, c. : *Habitus perficiens intellectum ad veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum... Sapientia... judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilem, perficit intellectum scientia.* — *Ibid.* a. 4, c. : *Ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium...* Ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam sit appetitus rectus... Rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

2. D. Th. 1. 2. q. LVIII, a. 3, c. : *Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum.*

3. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 2, c. : *Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam... Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum... et per tumultus exteriores. Virtutes morales autem impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.*

dinales. Les vertus morales, peuvent aussi être infuses et surnaturelles, ce qui leur donne un caractère bien différent, comme nous le verrons bientôt (138).

134. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les vertus infuses ?*

R. Les vertus infuses ou surnaturelles sont des habitudes que Dieu répand en nous avec la grâce sanctifiante pour nous rendre capables de faire des actes saints et dignes de la vie éternelle. On les appelle aussi vertus chrétiennes, parce qu'elles sont inséparables de la grâce de Jésus-Christ, et qu'elles nous font vivre de sa vie, comme nous l'expliquons ailleurs (10, 168. *Théol. myst.*, 5). Dans ces vertus, tout est surnaturel, le principe, le motif, la fin : elles viennent de Dieu, elles nous y conduisent. Cependant bien que nous ne puissions pas former en nous les vertus surnaturelles, nous pouvons nous disposer par des actes à mériter leur accroissement (139)¹.

135. D. *Combien y a-t-il de sortes de vertus infuses ?*

R. Il y a deux sortes de vertus infuses : les vertus théologales et les vertus morales.

136. D. *Pourquoi Dieu, en nous élevant à l'ordre surnaturel, nous donne-t-il les vertus morales infuses ?*

R. Les vertus théologales, à la vérité, nous mettent en rapport immédiat avec Dieu, notre fin surnaturelle, mais cela ne suffit pas, l'âme chrétienne a besoin d'être perfectionnée par d'autres vertus infuses, en ce qui concerne les moyens pour arriver à cette fin². Dieu,

1. D. Th. *Quæst. disp. De virt. in com.* quæst. unica, a. 10, ad 17 : Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere. — 1. 2. q. LV, a. 4, ad 6 : Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus.

2. D. Th. 1. 2. q. LXXXI, a. 3, ad 2 : Virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant ad finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

par lui-même, nous communique donc « la sobriété, la prudence, la justice et la force¹ », et met ainsi les moyens en harmonie avec la fin.

Nous pouvons donc avoir deux sortes de vertus morales, les vertus morales acquises et les vertus morales infuses ; celles-ci diffèrent des premières non seulement par leur origine, mais aussi par leur objet et par leur fin : leur horizon est plus vaste et plus parfait et leur règle n'est plus la prudence naturelle ou la raison, mais la prudence surnaturelle, c'est-à-dire la raison éclairée par la foi. Les unes sont humaines, les autres surnaturelles, ce qui fait que ces deux sortes de vertus morales ne sont pas de même espèce ; elles coïncident bien quant à leur *malière*, mais non quant à leur *objet formel*².

137. D. *Les vertus peuvent-elles s'accroître par des actes ?*

R. Toutes les vertus se nourrissent, se fortifient et s'augmentent par des actes. Il y a néanmoins une différence entre l'augmentation de la charité ou des autres vertus infuses et l'accroissement des vertus acquises. Lorsqu'il s'agit de celles-ci, les actes ont une influence génératrice directe et physique ; tandis que, à l'égard de la charité et des vertus infuses, Dieu seul peut les produire, seul aussi il en confère l'accroissement. Tou-

1. Sap., viii, 7. Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem.

2. D. Th. 1. 2. q. lxxiii, a. 4, c. : Dupliciter habitus distinguuntur specie : uno modo... secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis est bonum consideratum in propria materia... Manifestum est autem quod alterius rationis est motus qui imponitur in... concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam... Unde... temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur... Et per hunc modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei* ; et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas

tefois, dans ce dernier cas, les actes sont loin d'être inutiles, car, d'après le concile de Trente, tout acte de charité mérite *de condigno* (c'est-à-dire *véritablement* en vertu d'une promesse de Dieu) une augmentation de cette vertu¹. Il est donc certain que toute vertu, même la vertu de charité, se fortifie et s'augmente par des actes².

138. D. *Dans quelles conditions les vertus acquises s'augmentent-elles par des actes ?*

R. Il est indubitable que tout acte de vertu acquise, égal ou supérieur par son intensité et son énergie à l'habitude de cette vertu, augmente ou au moins prépare son accroissement. En effet, il en est du développement des vertus comme du développement des êtres vivants : tout aliment ne leur donne pas immédiatement l'accroissement ; il faut, pour arriver à ce résultat, qu'on persévère dans l'alimentation. C'est ainsi que par leur répétition les actes augmentent les vertus acquises. Mais quand, par notre négligence, l'intensité des actes ne correspond pas à l'intensité des vertus acquises, loin de les augmenter, cela contribue à les affaiblir³. Saint François de Sales n'hésite pas à ad-

1. *Conc. Trid.* Sess. vi, c. xxxii. Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita ; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non *vere mereri* augmentum gratiæ, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gratiæ augmentum ; anathema sit.

2. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 6, ad 1 : Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum.

3. D. Th. 1. 2. q. lii, a. 3, c. : Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensiõni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal ; ... sed multiplicato alimento tandem fit augmentum ; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensiõne habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus sed magis ad diminutionem ipsius.

mettre cette doctrine. « Au commerce des vertus morales, dit-il, les petites œuvres ne donnent point d'accroissement à la vertu de laquelle elle procèdent ; ains, si elles sont bien petites, elles l'affoiblissent. Car une grande libéralité perit quand elle s'amuse à donner des choses de peu, et de libéralité, elle devient chicheté¹. » Cependant on ne peut pas dire que les actes dont l'intensité est trop faible contribuent directement à diminuer les vertus acquises ; ils ne font qu'en préparer l'affaiblissement, en ce sens que les habitudes des vertus ont besoin d'être entretenues par des actes qui leur soient proportionnés en intensité. Du reste, des actes moins intenses, mais répétés en grand nombre et à de courts intervalles, peuvent entretenir jusqu'à un certain point les vertus acquises, et arriver même jusqu'à avoir une énergie suffisante pour les fortifier et les augmenter².

139. D. *Dans quelles conditions la charité et les vertus infuses qui lui sont unies s'augmentent-elles par des actes ?*

R. D'après saint Thomas et son école, tout acte de la vertu de charité et des vertus qui lui sont unies et qui en dépendent mérite un accroissement de charité, mais cet acte n'est pas toujours suivi d'un accroissement immédiat ; et si l'acte est faible et moins intense que l'habitude de la charité, il opère seulement par voie de disposition.

L'augmentation de la charité ressemble sous plus d'un rapport à l'augmentation des vertus acquises, et l'on peut comparer le développement de cette vertu comme

1. *Traité de l'amour de Dieu*, L. III, c. II.

2. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 6, ad 2 : In generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis ; sed quilibet operatur ad eam ut disponens ; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttibus cavantibus lapidem.

nous l'avons fait des autres au développement des êtres vivants. Or, les plantes et les corps ne croissent pas par un mouvement continu, de telle sorte que si un être vivant a pris un certain développement dans un temps donné, il soit nécessaire qu'il ait proportionnellement grandi pendant toute la durée de ce temps. Il y a un temps où la nature prépare l'accroissement sans le réaliser ; ensuite elle produit l'effet qu'elle avait préparé, en donnant l'accroissement réel. De même, la charité n'est pas augmentée immédiatement par chacun de ses actes ; néanmoins, chaque acte prépare son accroissement, en ce sens qu'il nous rend plus disposés à agir par charité, et qu'à mesure que cette disposition augmente, nous produisons des actes d'amour plus fervents, et par là nous nous efforçons de progresser dans cette vertu : c'est alors que la charité est réellement augmentée¹.

Du reste, il ne faut pas oublier que la charité, à la différence des vertus acquises, ne peut pas diminuer. L'inaction, si prolongée qu'elle soit, la laisse au même degré ; à plus forte raison l'action tiède ne saurait la

1. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 6, c. : *Augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento ; augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus ; ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augetur, sicut contingit in motu locali ; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu ; et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur ; sed quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo conatur ad charitatis profectum ; et tunc charitas augetur in actu. — Ibid., ad 1 : Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum ; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. — 1. 2. q. cxiv, a. 8, ad 3 : Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus.*

faire décroître, du moins directement ; cependant, cette disposition de tiédeur est un acheminement plus ou moins prochain à la perte de la charité¹.

Plusieurs théologiens soutiennent que les actes de charité, faibles et moins intenses que d'habitude, sont instantanément suivis d'une augmentation correspondante de vertu². Il n'entre pas dans notre but de discuter la valeur de cette opinion. Qu'il nous suffise de dire que l'opinion contraire, qui est celle de saint Thomas et de son école, nous paraît exciter davantage à faire des actes de vertu, et qu'elle ne peut être dans aucun cas une source de découragement, puisque ces actes, bien que faibles et languissants, surtout s'ils sont répétés souvent à de courts intervalles, entretiennent la vertu, en préparent l'accroissement, et sont dignes d'une récompense éternelle.

140. D. *Quelles sont les fonctions des vertus théologiques dans la vie chrétienne ?*

R. Les vertus théologiques ont Dieu pour objet immédiat : elles nous conduisent directement à Dieu comme à notre fin. La foi nous fait croire à la révélation divine ; l'espérance nous fait désirer Dieu comme notre souverain Bien ; la charité nous le fait aimer à cause de ses infinies perfections.

Dieu est la vérité même, il ne peut ni se tromper,

1. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 10, c. : Unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo ; potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius ; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

2. GONET. *Clypeus thom. De Virt. caritatis*. Disp. 10, a. 8 : Quidam enim attendentes ad solam rationem meriti de condigno, asserunt tale augmentum dari statim atque elicitur actus meritorius, sive intensus, sive remissus. Ita præter Nominales, docent Suarez, Vasquez, Zumel, et alii qui existimant ad augmentum gratiæ non requiri dispositionem physicam, sed sufficere moralem et meritoriam. Thomistæ vero qui oppositum sentiunt... negant statim dari augmentum gratiæ et caritatis quod debetur actibus remissis, et dicunt illud differi quoadusque subjectum fuerit sufficienter dispositum.

ni nous tromper : il n'y a pas pour nous de plus grande certitude que celle de la révélation. Croire avec fermeté et soumission d'esprit tout ce que Dieu a révélé et que l'Église nous propose de sa part, c'est faire un acte de foi.

Dieu pourvoit sans cesse, dans sa bonté, aux besoins spirituels et temporels des hommes : nous devons recourir filialement à sa protection, vivre en paix, et attendre de son infinie miséricorde non seulement la vie éternelle, mais aussi toutes les grâces nécessaires au milieu des épreuves et des tentations de l'exil. C'est ainsi qu'on pratique l'espérance.

Enfin, Dieu nous a faits à son image et à sa ressemblance, il nous a rachetés au prix de son sang, il nous comble tous les jours de bienfaits : nous devons lui témoigner notre reconnaissance et notre amour. Tel est l'office de la charité qui occupe le premier rang parmi les vertus.

La foi est le fondement de tout l'édifice surnaturel : sans la foi, il n'y a point d'espérance ; sans l'espérance, point de charité ; sans la charité, point de bonheur éternel (122).

141. D. *Est-il important dans la vie spirituelle d'avoir une foi très vive ?*

R. C'est une chose très importante, car plus la foi est vive dans nos cœurs, plus nous nous approchons de Dieu et plus nous l'aimons.

« Cette lumière (de la foi), dit sainte Catherine de Sienne, nous montre la voie de la vérité ; et sans elle, nos exercices, nos désirs et nos œuvres seraient sans utilité, sans perfection et n'atteindraient pas le but que nous nous sommes proposé ; mais toute chose serait imparfaite, et nous serions engourdis pour la charité de Dieu et du prochain. La raison de ceci est que la foi est la mesure de l'amour, et l'amour celle de la foi... Avec une foi vive, l'âme connaît que toute faute

est punie et tout bien récompensé ; et alors elle embrasse la vertu et déteste le vice, elle met tous ses soins à être constante et persévérante jusqu'à la mort, et la lumière est en elle si parfaite, que ni le démon, ni les créatures, ni la chair fragile ne peuvent lui faire détourner la tête... Elle résiste à tout avec la lumière de la très sainte foi ; et avec cette lumière, qu'elle puise dans la doctrine du Verbe, elle se passionne pour les souffrances et les peines que Dieu lui envoie, et elle ne choisit jamais le lieu, le moment, la manière de souffrir, mais elle s'en rapporte à l'éternelle Vérité, qui ne cherche et ne veut autre chose que notre sanctification. Mais pourquoi Dieu permet-il ces fatigues et ces révoltes ? pour éprouver en nous la vertu, pour qu'à la lumière nous connaissions notre imperfection et le secours que l'âme reçoit de Dieu dans les combats, dans les peines, et pour que nous comprenions l'ardeur de cette charité, que Dieu conserve bonne dans l'âme au milieu des ténèbres, des tentations et des peines. Par cette connaissance, acquise au moment de l'épreuve, l'âme quitte la foi imparfaite, et arrive à la foi parfaite au moyen de l'expérience qu'elle a trouvée lorsqu'elle était dans le chemin de l'imperfection. Cette lumière délivre notre esprit de toute confusion ; elle sert non seulement pendant le combat, mais aussi quand l'homme tombe... Quel que soit ce péché, la foi le relève, parce qu'à sa lumière il regarde la clémence, l'ardeur, l'abîme de la charité de Dieu ; il étend les bras de l'espérance pour recevoir et saisir le fruit du Sang... Avec cette lumière l'âme goûte les arrhes de la vie éternelle, elle se nourrit par l'amour sur la poitrine de Jésus crucifié... La foi lui donne la clef du Sang, qui ouvre la vie éternelle ; la foi ne se confie pas en elle-même, mais dans son Créateur ; elle ne cède pas au vent de l'orgueil et de la présomption ; car l'orgueil, la présomption et les autres vices sont les fruits

de l'infidélité envers Dieu et de la confiance que nous avons en nous-mêmes¹. »

142. D. *Est-il important dans la vie spirituelle d'avoir une ferme espérance ?*

R. L'espérance n'est pas moins nécessaire que la foi pour arriver au salut et à la perfection. En effet, ce n'est pas assez pour une âme intérieure, de savoir qu'il y a une Providence, il faut encore aimer ses desseins souvent mystérieux, s'y soumettre avec un filial abandon, et attendre le secours de Dieu avec une confiance ferme, humble et persévérante : sans la fermeté, la confiance ne résisterait pas à l'épreuve ; sans l'humilité, la confiance ne serait que présomption ; sans la persévérance, la confiance n'obtiendrait rien. Si notre confiance en Dieu est ferme, humble et persévérante, Dieu sera avec nous ; or, la mesure de notre confiance est dans la certitude et la fermeté de notre espérance. Si nous voulons glorifier Dieu, acquérir la sainteté, posséder le vrai bonheur, nous devons donc nous soumettre avec une ferme espérance et une confiance inaltérable au bon plaisir de Dieu.

143. D. *En quoi consiste la charité ?*

R. La charité est une vertu infuse par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, et le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu ; l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne font qu'une seule vertu comme un seul précepte : la charité.

La charité est un amour d'*amitié*, une amitié de *dilection*, de *préférence*.

C'est un amour d'*amitié*, de *complaisance*, de *bienveillance* : un amour d'*amitié*, parce que nous aimons

1. *Lettres*, t. III, l. CCXLV (éd. Cartier).

Dieu pour lui-même, et qu'il y a réciprocité dans cet amour, car Dieu nous aime et nous a aimés le premier; la charité est aussi un amour de *complaisance* et de *bienveillance*, puisque dans cette amitié sincère l'âme se réjouit des perfections infinies de Dieu, et qu'il lui souhaite toutes sortes de biens, qu'il soit connu, aimé et glorifié à jamais. La charité n'est pas un amour imparfait, un amour intéressé, un amour de *concupiscentia*, car, par la charité nous aimons Dieu principalement pour lui-même¹. Cependant la charité ne cesse jamais d'être un amour véritable, et comme tel d'avoir une inclination et un mouvement vers Dieu, notre souverain Bien. Comme nous le verrons bientôt, ce désir de posséder Dieu est inséparable de la charité (146-147).

Dans la charité il y a aussi choix, c'est-à-dire *dilection*, *préférence* : c'est un amour *souverain*, qui aime Dieu par-dessus toutes choses, et toutes choses pour Dieu et selon Dieu. C'est également un amour *agissant* et de *conformité* : faire toujours la volonté de Dieu, se soumettre et s'abandonner à son bon plaisir, malgré les sacrifices et les répugnances, c'est le caractère distinctif du véritable amour de Dieu.

1. D. Th. 2. 2. q. xvii, a. 8, c. : Amor quidam est perfectus, quidam imperfectus : perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum ; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. — *Ibid.* q. xxiii, a. 6, c. : Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid proveniat. — *Ibid.* a. 1, c. : Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus... non est amor amicitiae, sed cujusdam concupiscentiae... Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quædam mutua amatio... Unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

144. D. *Comment faut-il entendre les auteurs approuvés qui recommandent d'aimer Dieu par pur amour, sans intérêt propre ?*

R. Ces auteurs, en excitant à la pratique du pur amour de Dieu, n'ont jamais entendu exclure l'espérance, vertu théologale indispensable au salut ; le véritable amour de Dieu, en effet, ne peut se désintéresser, ni de la béatitude éternelle, ni des moyens nécessaires pour y arriver. Quelques explications ne seront point inutiles pour donner une juste idée de la question.

Il y a un amour de Dieu qui se confond en quelque sorte avec l'espérance et qu'on appelle amour de concupiscence, parce qu'on sert Dieu en vue de la béatitude éternelle : cet amour est bon et licite, mais ce n'est pas la charité, l'amour d'amitié, l'amour parfait. Quand les auteurs dont il est ici question parlent d'amour désintéressé, de pur amour, ils n'ont point la prétention de condamner un amour moins parfait, mais légitime¹.

Du reste, rien n'empêche que ces deux amours concourent au même but, la sanctification de nos âmes. D'une part, nous pouvons aimer Dieu d'un amour désintéressé, uniquement pour lui, et nous disposer à lui témoigner notre amour, sans penser actuellement et explicitement à la récompense. D'autre part, voyant que Dieu veut nous récompenser, nous sommes portés à l'aimer aussi pour ce motif, et nous pouvons nous exciter, en vue de cette espérance, à l'aimer avec plus de ferveur d'un amour d'amitié ou de charité. Il faut le reconnaître, l'amour d'amitié, c'est-à-dire l'amour désintéressé, le pur amour, pris séparément, l'emporte sur l'amour de concupiscence, comme la charité sur l'espérance²; mais si l'amour de concupiscence se fond

1. D. Th. 2. 2. q. xvii, a. 8, c. (*ut supra*).

2. D. Th. 1. 2. q. lxxv, a. 4, c : Fides et spes sine charitate possunt quidem aqualiter esse ; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non ha-

dans l'amour d'amitié, ce n'est plus seulement l'amour de concupiscence, c'est le pur amour. En général, ces deux amours sont inséparables, car il est difficile d'aimer d'un véritable amour de concupiscence, sans éprouver au moins un commencement d'amour de bienveillance et d'amitié. Quant aux âmes saintes qui aiment Dieu d'un amour de concupiscence, sans avoir actuellement Dieu présent à l'esprit comme infiniment bon et parfait en lui-même, elles ont aussi l'amour d'amitié ; parce que cet amour parfait règne virtuellement en elles, et qu'il est toujours la fin vers laquelle se dirige implicitement leur intention. Néanmoins, cela ne doit point empêcher les âmes vraiment pieuses de s'exciter à la ferveur du divin amour par un motif plus parfait. Toujours est-il que le motif de l'amour de concupiscence n'exclut pas le motif de l'amour d'amitié¹.

D'un autre côté, l'amour d'amitié n'exclut pas l'amour de concupiscence ; au contraire, il le renferme éminemment et il en est inséparable². Car, bien que le motif de la béatitude ne soit pas alors actuellement et explicitement présent à l'esprit, il s'y trouve virtuellement et implicitement. Nous pouvons, en effet, penser à la bonté infinie de Dieu, sans penser à cette bonté, en tant qu'elle se communique à nous et qu'elle est béatifiante. Cependant cela n'empêche pas notre amour de tendre à Dieu, comme il est en lui-même, c'est-à-dire comme infiniment bon et aimable, et comme

bent... Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum aliquod bonum operemur, sed etiam bene.

1. D. Th. in 3, dist. 29, q. 1, a 4. *Sed contra...* Caritas potest esse cum intuitu mercedis... Amicorum est quod quærant invicem perfrui. Sed nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo, videndo ipsum. Ergo caritas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem. — *Ibid.*, dist. 34, q. 11, a. 3, quæst. 1, ad 2 : Amicus, quamvis delectationem habeat ex præsentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præsentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest.

2. D. Th. in 3, dist. 27, q. 11, a. 1, ad 1 : Quælibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit.

béatifiant, ce qui est une spéciale amabilité. Ces deux motifs sont en réalité inséparables du côté de Dieu, car il représente une même chose indivisible. La nature même de la bonté marque l'inséparabilité de ces deux amours, car il est de l'essence de la bonté de se communiquer : Dieu est bon, et c'est pour cela qu'il se communique en vue de nous rendre heureux. Nous ne pouvons nous représenter une bonté infinie, sans une effusion et une communication de cette bonté ; si, par impossible, Dieu n'était pas notre souverain Bien, nous ne trouverions pas en lui un motif de l'aimer¹. On peut donc admettre le pur amour ou amour désintéressé, en faisant momentanément *abstraction* du motif de l'amour de concupiscence, sans toutefois l'exclure, et encore cette *abstraction*, causée par la ferveur de la charité, ne doit-elle pas durer toujours : la variété dans les motifs que nous avons d'aimer Dieu ne peut que nous être très utile.

« La source de toutes les erreurs en cette matière, dit Massoulié, c'est d'avoir séparé dans la charité ces deux rapports : aimer Dieu comme son propre bien, et aimer Dieu pour lui-même. Les Pères, les scolastiques, et les vrais mystiques, n'ont jamais douté que ces deux rapports fussent inséparables dans la charité... Mais quelques mystiques, moins éclairés, se sont uniquement attachés à considérer dans la charité les seules lois de l'amitié... Comment, dit-on, peut-on accorder deux choses si contraires ? Si l'amour doit regarder Dieu comme son propre et souverain bien, sans quoi l'homme ne trouverait pas la raison d'aimer, comment peut-on l'aimer pour lui-même ? Et si on l'aime pour lui-même, quelle nécessité y a-t-il de le regarder et de l'aimer, en considération de la béatitude éternelle ?

1. D. Th. 2. 2. q. xxvi, a. 13, ad 3 : Deus est hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.

« Il n'est pas difficile d'éclaircir cette contrariété apparente... L'homme est appelé toute créature, parce qu'il a quelque chose de commun avec toutes les créatures. Il est capable d'accroissement avec les plantes, il sent avec les animaux, il a l'intelligence avec les Anges : ces trois perfections sont unies dans la nature de l'homme. Ce ne sont pas trois formes, ni trois âmes différentes ; une seule âme réunit ces trois principes, qui sont divisés dans les autres êtres... Par la même raison, ces trois rapports d'*amour*, de *bienveillance* et d'*amilié*, ne sont pas trois vertus différentes ; mais ils appartiennent à une seule vertu. La seule charité les renferme tous : elle seule est le principe qui produit ces actes différents ; celui d'*amilié*, aimant Dieu pour sa seule bonté ; celui de *bienveillance*, se répandant en une infinité de désirs d'augmenter sa gloire et de la voir augmentée par toutes les créatures, et enfin, celui d'*amour*, désirant incessamment la possession de ce bien dans la béatitude éternelle.

« Les âmes saintes, laissant toutes ces spéculations aux théologiens qui combattent les erreurs et expliquent les vérités, font tous les jours une expérience sensible de ces trois actes, par la seule impression que la charité fait dans leurs cœurs ; et se renfermant, pour ainsi dire, dans ce cercle merveilleux de l'amour divin, elles produisent tour à tour ces différents actes qui s'entretiennent et se fortifient l'un par l'autre, sans répugnance ni opposition. — Quelquefois elles regardent Dieu comme le souverain Bien, dont la possession doit les rendre un jour bienheureuses : elles abandonnent leur cœur à cette secrète inclination, que la nature même leur a imprimée, que la grâce perfectionne, et qu'elle rend tous les jours plus vive et plus véhémence, qui les porte à Dieu comme au centre unique où elles doivent trouver leur repos... — Quelquefois, par un mouvement qu'excite la grâce, elles contemplent la grandeur infinie de Dieu, et cette majesté

qui le relève au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer : et alors elles produisent mille actes de bienveillance, et se réjouissent de ce qu'il possède seul toutes les perfections... — Enfin, d'autres fois, s'arrêtant seulement à la considération de sa bonté infinie, qui mérite un amour infini, elles produisent des actes d'une véritable et sincère amitié. Elles lui disent que, le connaissant aussi aimable qu'il est, elles l'aiment et le veulent aimer pendant toute l'éternité, quand même il ne leur aurait fait aucun bien, et quand jamais il ne leur devrait donner aucune récompense, protestant que le seul bonheur de l'aimer leur tient lieu d'une assez grande récompense ; elles protestent même qu'elles voudraient se détruire et s'anéantir, si leur anéantissement pouvait ajouter quelque chose à sa gloire.

« Tous ces actes sont excellents et nullement opposés entre eux. Ce sont des fruits précieux du Saint-Esprit, et la charité les produit tous selon les différents rapports qu'elle considère en Dieu. Ces actes, tout différents qu'ils sont, appartiennent à un même état ; et l'on se tromperait manifestement, si l'on croyait qu'un seul acte suffit pour constituer un véritable état, ou que, dans un état, on ne pût produire qu'un seul acte. Un état, selon saint Thomas (2. 2. q. 183, a. 1), est une disposition permanente et comme immobile : ce sont donc des principes permanents qui constituent un état formé, et non des actes passagers. Ainsi tous ces principes que nous avons distingués, d'*amour*, de *bienveillance*, et d'*amitié*, appartiennent à l'état de perfection qu'une âme a embrassé : et étant tous réunis dans la charité, comme le végétale, le sensible, et le raisonnable, dans l'homme, ils produisent tous ces actes, tantôt séparés, tantôt unis ensemble, selon qu'une âme a plus d'ardeur, de force et d'application¹. »

Le désir de la béatitude est donc inséparable de la

1. *Traité de l'amour de Dieu*, p. 1, c. v.

véritable charité. On doit dire plus : c'est une marque certaine de la perfection et de l'ardeur de la charité. Au plus haut degré de l'amour l'âme désire d'être unie à Dieu et d'en jouir autant qu'elle en est capable ; c'est alors qu'elle souhaite d'être délivrée de son corps et d'être unie avec Jésus-Christ¹. « En ce degré, continue Massoulié, l'âme n'est plus qu'une flamme qui s'élève toujours en haut : elle soupire sans cesse après la possession de son unique Bien... On peut assurer sans crainte de se tromper, que la disposition dont nous parlons est la plus parfaite et la plus excellente de toutes². »

145. D. *Que faut-il penser des actes d'amour désintéressé jusqu'au sacrifice du salut éternel ?*

R. Des âmes saintes, transportées d'amour, sont allées quelquefois jusqu'au sacrifice *conditionnel* de la béatitude, en disant à Dieu qu'elles voulaient l'aimer uniquement pour lui seul, et que, quand il les voudrait précipiter dans l'enfer, elles ne cesseraient jamais de l'aimer. Ces amoureux transports entraînent passagèrement l'âme comme hors d'elle-même, l'aveuglent en quelque sorte, et lui font considérer la gloire et les délices du ciel, comme quelque chose d'indépendant de Dieu. Moïse, saint Paul, et d'autres encore, qui ont éprouvé ces pieux élans d'amour n'ont jamais souhaité d'être séparés de Dieu d'une volonté délibérée et absolue ; il s'agissait d'une supposition impossible, c'était pour dire qu'ils étaient disposés à tout, jusqu'à sacrifier leur propre bonheur, si les lois de la justice le permettaient, et si Dieu pouvait un instant cesser d'aimer ceux qui l'aiment. Ces suppositions impos-

1. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 9, c : *Diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia... Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo.*

2. *Traité de l'amour de Dieu*, p. III, c. 1, § 2

sibles n'ajoutent rien à la substance de l'amour, mais si elles partent d'une âme vraiment parfaite, elles indiquent les saintes ardeurs qui la consomment ; cependant, de très grands Saints n'ont jamais éprouvé ces mouvements extraordinaires. Dans tous les cas, on devrait y voir une illusion chez les âmes encore imparfaites.

D'après un article des conférences d'Issy, on pourrait, en certaines circonstances tout à fait exceptionnelles, « inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles, une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait, par son bon plaisir, dans les tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour ; ce qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur, pratiqué par quelques Saints, et qui peut l'être utilement, avec une grâce très particulière de Dieu, par les âmes vraiment parfaites, pourvu toutefois qu'on reste toujours fidèle à la pratique essentielle de la perfection chrétienne¹. » Cette doctrine, fondée en principe, est, nous le répétons, d'une application excessivement rare : le sacrifice *conditionnel* de la béatitude demeure toujours une exception.

Citons à l'appui de ce que nous venons de dire un passage remarquable de Massoulié :

« Il n'y a point d'état dans la vie spirituelle, dit ce

1. *Articuli Issiaces.* A. 33 : Potest etiam inspirari animabus quæ laborent in hujusmodi probationibus, si vere humiles sint, ut se submittant et consentiant voluntati Dei, etiamsi per falsissimam præsuppositionem pro sempiternis bonis, quæ justis promisit animabus, eas pro suo beneplacito in sempiternis suppliciis detineret, nullo tamen gratiæ, amorisque dispendio ; qui sane quidem actus est perfectæ derelictionis sui, ac puri amoris a quibusdam sanctorum exercitus, isque utiliter exerceri potest a perfectis animabus cum gratia maxime singulari, absque eo quod nunquam derogetur actis supra memoratis, ad christianæ perfectionis rationem essentialibus.

grand théologien, où une âme puisse faire un sacrifice *absolu* de son salut... Tous les êtres particuliers ont une inclination naturelle pour leur conservation. Il est impossible qu'ils désirent leur perte ; puisque la perte est un mal, et qu'il n'y a point d'inclination dans la nature qui se porte au mal comme mal (D. Th. 1 p. q. 48, a. 1, ad 4) ; car la nature n'a donné des inclinations à chaque être, que pour chercher le bien qui lui est propre, et pour se le conserver... L'homme en qui la raison augmente la force de l'inclination qu'il a reçue de la nature, désire avec plus d'ardeur le souverain Bien... La volonté est nécessairement attachée à sa dernière fin qui est la béatitude (D. Th. 1 p. q. 82, a. 1)... Or, toutes les lumières de la raison et de la foi nous convainquent évidemment, que notre béatitude ne se trouve qu'en Dieu. C'est pourquoi saint Thomas ne fait point de différence entre désirer sa fin et désirer Dieu¹. *Dieu est le bien de tout bien*²... Si la nature nous porte à rechercher le souverain Bien, il faut que la grâce qui est conduite par la foi, nous porte à désirer la vie éternelle ; et si la nature fuit le mal, il faut que les mêmes impressions de grâce nous fassent fuir la mort éternelle qui est la séparation de Dieu. — Après cela, serait-il possible qu'une âme que l'on suppose non seulement être en état de grâce, mais encore arrivée à l'état du pur amour, pût jamais consentir à la séparation de Dieu, et ce qu'on ne peut considérer sans horreur, à sa damnation éternelle ? Il faudrait qu'elle eût renoncé à tous les sentiments de la grâce et de l'amour, et qu'elle eût même étouffé tous les mouvements de la nature... Il n'y a donc point d'état dans la vie, où une âme puisse jamais consentir à sa damnation éternelle, et faire un sacrifice *absolu* de son salut éternel... Quand même par une supposition qui est impossible selon les

1. D. Th. 3, *Cont. gent.* c. xvii.

2. D. Th. 1. *Cont. gent.* c. xcii.

voies ordinaires de la Providence, quelqu'un aurait eu révélation qu'il est réprouvé, il devrait croire, dit saint Thomas, que ce n'est qu'une simple menace et non pas une prédiction absolue¹. Cela même supposé, il ne lui serait pas permis de consentir à sa damnation, parce que Dieu ne veut jamais damner personne que pour son péché, ou pour son obstination dans le péché, ou pour son impénitence finale. « De sorte, poursuit saint Thomas, que si quelqu'un consentait *absolument* à sa damnation, il ne conformerait pas sa volonté à la volonté de Dieu, mais à la volonté du péché²... » Il pourrait bien paraître à une âme, que, par ses infidélités passées, elle a comblé sa mesure, et que la miséricorde divine l'a abandonnée, qu'elle est destinée aux flammes éternelles ; mais alors même, il ne lui est pas permis de consentir à sa réprobation et d'adhérer à cette impression du démon... Elle doit se soutenir et se fortifier dans l'espérance, à proportion des efforts que fait le démon pour l'ébranler³...

« On ne peut pas douter, continue Massoulié, qu'il n'y ait beaucoup de vies de Saints et de livres spirituels où l'on trouve des expressions trop fortes qu'il est nécessaire d'adoucir... Le seul amour, dit saint Bernard, parle souvent, et non pas la raison⁴ ; c'est pourquoi il ne faut pas toujours prendre les paroles à la lettre. Une âme dans cette ivresse ne peut se taire, ne sait de quelle manière elle doit s'expliquer⁵ : elle parle de l'abondance du cœur... Mais quand, dans une âme qui est plongée dans la tribulation, l'effort qu'on

1. Per modum comminationis. D. Th. q. xxiii, de verit. a. 8, ad 2. — In 1, dist. 48, a. 4, ad 2.

2. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare suam voluntatem voluntati divinæ, sed voluntati peccati. D. Th. *Ibid.*, q. xxiii, de verit.

3. *Traité de l'amour de Dieu*, p. II, c. viii.

4. Affectus locutus est, non intellectus ; et ideo non ad intellectum. D. Bern. *Serm.* LXVII, in *Cant.* n° 3.

5. Nec tacere quivit, nec tamen quod sentit exprimere. D. Bern. *Ibid.*

fait pour souffrir la peine vient à se mêler avec l'amour. c'est alors qu'il paraît plus évidemment, jusqu'à quels excès des âmes saintes ont porté leur amoureuse liberté... L'on allègue d'ordinaire les transports de Moïse, de saint Paul, de saint Martin, de saint François de Sales, et d'autres Saints, qui par la véhémence de leurs expressions semblaient approuver un sacrifice *absolu* de leur salut éternel ; mais tous ces grands contemplatifs désiraient sincèrement leur béatitude sans vouloir jamais renoncer à cette souveraine possession de Dieu à laquelle ils étaient appelés... D'un autre côté, le désir extrême qu'ils avaient d'augmenter la gloire de Dieu, leur faisait dire par excès d'amour, que si la privation de leur bonheur éternel pouvait ajouter quelque chose à sa gloire, ils renonceraient, s'il était possible ou permis, à leur propre béatitude¹. »

146. D. *En quoi consiste la pratique du pur amour ?*

R. Le pur amour a pour conséquence pratique l'acte d'abandon, c'est-à-dire l'union de notre volonté au bon plaisir de Dieu. Il y a des degrés dans ce pur amour et dans cet abandon, car toute vertu a son commencement, son progrès, et sa perfection². Les explications que nous avons données dans les réponses précédentes (144, 145), éclairciront et expliqueront les passages

1. *Traité de l'amour de Dieu*, p. II, c. ix.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXXIV, a. 2, c : Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in lib. qq., q. xxxvi, non longe a princ., quod *venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas*. Et talis perfectio potest in hac vita haberi ; et hoc dupliciter : uno modo in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale, et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis ; alio modo in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum ; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

que nous allons citer sur la pratique du pur amour et ses différents degrés.

D'après Tauler, « celui qui a la charité souffre volontiers pour Dieu tous les ennuis et toutes les contradictions, et renonce à toutes sortes de dérèglements, ne se cherchant jamais lui-même, ni dans les choses temporelles, ni dans les biens éternels. Les premières sont tous les plaisirs sensibles qui attirent nos sens et nous portent au péché... Nous devons mourir à toutes ces choses, et dompter nos mauvaises inclinations. Celui qui aime Jésus-Christ ne doit chercher aucun avantage temporel dans les exercices spirituels qu'il pratique, ni les consolations, ni les douceurs, ni les goûts intérieurs, ni le repos du cœur qu'ils procurent. Si cela est permis à ceux qui commencent et qui sont encore imparfaits, il n'en doit pas être ainsi de ceux qui sont plus parfaits. Le pur amour ne doit rien rechercher de tout cela, ni s'y reposer et y mettre sa confiance ; car ce serait s'appuyer plus sur les dons de Dieu que sur Dieu lui-même, ce qui est contraire à l'amour pur et parfait... Il est encore de l'essence du pur amour d'aimer Dieu dans les délaissements comme au temps de la grâce. Sans cela il est manifeste qu'on s'appuie plus sur les dons de Dieu que sur Dieu lui-même... Un homme vraiment pieux peut bien à la vérité goûter les dons de Dieu, désirer pour soi et pour les autres les consolations spirituelles, en tant qu'elles peuvent nous aider à glorifier Dieu, et à obtenir la béatitude, en nous rendant plus facile la pratique des vertus, et en nous conduisant plus promptement et plus sûrement vers Dieu ; car c'est en cela que consistent sa gloire et notre bonheur... Mais il doit monter encore plus haut, et ne point se rechercher, même dans les biens éternels, tels que la gloire et les récompenses que Dieu nous accorde dans le ciel pour nos bonnes œuvres. Celui qui aime Dieu purement, et qui est arrivé à la perfection, ne désire point ces choses à cause de soi : mais il ne cherche

dans ses affections et dans ses désirs, dans ce qu'il fait ou ce qu'il laisse, que la pure gloire de Dieu, sans considérer ni les récompenses ni les châtimens de l'autre vie... Ceux qui commencent se disent : Je ne pratiquerais pas cette mortification, cette pénitence, si je n'espérais en être récompensé. Dieu permet cet amour aux commençans ; mais celui qui est arrivé à l'amour parfait ne doit plus aimer de la sorte ; car le premier commandement nous ordonne d'aimer Dieu plus que toutes choses et plus que soi-même¹. »

Saint François de Sales ne parle pas autrement que Tauler. « La résignation, dit-il, préfère la volonté de Dieu à toutes choses : mais elle ne laisse pas d'aymer beaucoup d'autres choses, outre la volonté de Dieu. Or, l'indifférence est au-dessus de la résignation : car elle n'ayme rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu... Qu'importe-t-il que la volonté de Dieu me soit présentée en la tribulation ou en la consolation, puisqu'en l'une et en l'autre je ne veux ny ne cherche autre chose que la volonté divine, laquelle y paroist d'autant mieux qu'il n'y a point d'autre beauté en icelle que celle de ce très-saint bon plaisir éternel ?... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel : un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, qui ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut... En somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'ame indifférente ; par-tout où elle le void, « elle court à l'odeur de ses parfums » (*Canl.* III), » et cherche tousjours l'endroit où il y en a plus, sans considération d'aucune autre chose. Il est conduit par la divine volonté comme par un lien

1. *Sermons*, t. II. Sermon pour le XXV^e Dimanche après la Trinité (trad. de Charles de Sainte-Foi).

tres aymable, et partout où elle va, il la suit : il aimerait mieux l'enfer, avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu¹. »

Une dernière citation complètera notre exposé de la pratique du pur amour. « Le pur amour, dit le Père Piny, nous rend parfaits, en nous faisant aimer Dieu comme il nous a aimés, c'est-à-dire purement, sans intérêt et sans retour. Une seule parole dite avec sincérité en toute sorte de rencontre comprend ce pur amour dans son entier : il suffit de dire *fiat* en présence de la divine volonté. C'est l'amour le plus pur que nous puissions avoir pour Dieu, puisque c'est aimer sa volonté aux dépens de la nôtre, faire notre contentement du sien, trouver notre satisfaction à n'être jamais satisfait, quand tel est son bon plaisir... Le pur amour a son commencement, son progrès, et sa perfection. En commençant, il faut s'y établir par un don amoureux et irrévocable de soi-même à la très sainte et toute paternelle volonté de Dieu, et se maintenir et s'affermir ensuite dans cette disposition d'amour par des actes fréquents d'acceptation et d'acquiescement à la divine volonté en tout et partout, au moyen du *fiat* réitéré... Pour ceux qui sont assez avancés et affermis pour préférer sans peine, ou du moins avec promptitude et sincérité, le bon plaisir de Dieu à tous leurs propres intérêts, cet amour leur fait trouver une grande paix intérieure à dire ce *fiat* au milieu de tous les événements de la vie... Enfin, pour ceux qui sont parvenus au nombre des parfaits, le pur amour consiste dans un oubli aussi continuel que possible de soi-même, et dans un souvenir aussi continuel et aussi amoureux que possible de Dieu et de son bon plaisir, de sorte que les parfaits ne doivent plus avoir en vue que Dieu et son bon plaisir : c'est ainsi qu'ils commencent à faire sur la terre, ce qu'ils feront éternellement dans le ciel². »

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. 17.

2. *Etat du pur amour*, c. 1.

Telle est la pratique du pur amour. C'est, d'après les auteurs approuvés, un acte d'abandon à la volonté de Dieu : acte plus ou moins parfait, selon la grâce reçue et le degré de fidélité à y correspondre.

147. D. *Comment faut-il considérer l'acte du pur amour pour l'apprécier à sa juste valeur ?*

R. On peut considérer l'acte du pur amour de trois manières différentes : ou comme un exercice non interrompu, ou comme un acte exceptionnel passager et très rare, ou comme un acte ordinaire accessible à tous les chrétiens.

L'exercice non interrompu du pur amour est une invention absurde des faux mystiques : cet amour n'est possible que dans le ciel.

L'acte exceptionnel du pur amour est surtout le fait des âmes élevées au-dessus de la manière ordinaire de contempler et d'agir. A certains moments, ces âmes prédestinées, unies très intimement à Dieu, et sous une influence particulière des dons du Saint-Esprit, ne font plus aucun retour sur elles-mêmes, et ne pensent plus actuellement et explicitement à leur béatitude. Ces transports d'amour sont allés quelquefois aussi loin que possible dans la voie du désintéressement (145).

L'acte ordinaire du pur amour accessible à tous les chrétiens n'est ni moins pur, ni moins désintéressé, quant à la substance, que l'acte sublime du pur amour des parfaits, car c'est un acte de charité qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et pour l'amour de lui-même, parce qu'il est infiniment bon et aimable. C'est la pratique du grand commandement de l'amour divin que l'Église enseigne à ses enfants dans tous les catéchismes : rien n'est plus simple, mais aussi rien n'est plus obligatoire¹.

1. D. Th. 2. 2. q. xxiv, a. 8, c : Ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo sic quod totum cor hominis actualiter feratur in

148. D. *En quoi consiste la prééminence de la charité sur les autres vertus ?*

R. La prééminence de la charité sur les autres vertus repose sur un triple fondement : sa nature, sa bienfaisante influence, et son autorité souveraine.

La charité est un amour d'amitié ; la charité tend à l'union ; la charité a pour objet principal la souveraine bonté de Dieu prise en elle-même : elle est supérieure à la foi et à l'espérance, car ces vertus ne nous unissent pas à Dieu aussi parfaitement que la charité ; elle est supérieure bien plus encore aux vertus morales qui ne nous mettent pas par elles-mêmes en rapport immédiat avec Dieu. La charité est donc, de sa nature, la première des vertus².

La bienfaisante influence de la charité n'est pas moins incontestable, car elle donne la vie et le mérite aux autres vertus. « Quand j'aurais distribué tout mon bien aux pauvres, dit l'Apôtre, et que j'aurais livré mon corps pour être brûlé, tout cela ne me servirait de rien, si je n'avais pas la charité (*I Cor.*, XIII, 3). » Pour qu'une vertu soit parfaite, il faut qu'elle se rapporte au bien final et universel, c'est-à-dire à Dieu, dont la possession doit nous rendre éternellement heureux ; la vertu qui tend à un bien véritable prochain et particulier, est une vertu vraie, mais imparfaite, aussi longtemps qu'elle n'est pas dirigée par la charité vers Dieu, notre fin dernière. C'est ainsi qu'on peut

Deum ; et hoc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita.. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermisiss aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit ; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via ; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quod aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium ; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

2. D. Th. 2. 2. q. xxiii, a. 6, c. : Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus.

dire qu'il n'y a pas de vie et de mérite dans les vertus sans l'influence de la charité qui est la forme qui les anime¹. Les explications que nous donnerons bientôt sur les conditions de l'influence de la charité mettront cette vérité plus en lumière.

Enfin, la charité commande aux autres vertus en souveraine : elle les met toutes en action et en mouvement. Et cependant, la charité respecte la sphère d'action et l'autonomie de chaque vertu : elle ne les absorbe pas². C'est un gouvernement fort, puissant, efficace, mais tout maternel : les vertus restent ce qu'elles sont par rapport à leur but particulier, la charité se contente de les conduire et de les diriger jusqu'à Dieu, fin dernière de l'homme.

« La charité, par sa propre nature, dit Massoulié, demande l'union de toutes les vertus, comme la qualité d'une reine exige le train d'une reine : car la vertu, qui regarde la fin dernière, commande et met en ordre toutes les autres vertus qui n'en sont que les moyens. Etant donc véritable que la charité, dans l'ordre surnaturel, regarde comme son propre objet la bonté divine et la gloire de Dieu qui est la souveraine de toutes les fins, elle doit gouverner tous ces agents qui lui sont

1. D. Th. 2. 2. q. xxiii, a. 7, c. : *Virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis... Si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate ; ...erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. — Ibid. a. 8, c. : In moralibus id quod dat actui ordinem ad finem dat ei et formam. Manifestum est autem secundum prædicta, art. præc., quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem ; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum : et pro tanto dicitur esse forma virtutum ; nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.*

2. D. Th. 2. 2. q. xxiii, a. 4, ad 1 : *Charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliquantulum omnes virtutes. Ibid. ad 2 : Quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.*

subordonnés, et se faire suivre de toutes les vertus. Elle les élève, elle les ordonne, elle les perfectionne... elle leur communique tout leur mérite. Les vertus réciproquement donnent un nouveau lustre à la charité : elles l'accompagnent, elles la défendent, elles augmentent sa force. La charité, disent les Pères, est la forme, l'âme et la vie de toutes les vertus : c'est la racine ou le tronc de l'arbre de vie¹. »

Mais dans quelles conditions s'opère cette salutaire influence de la charité qui rend méritoires de la vie éternelle les actes des autres vertus ? — Est-ce une influence *actuelle* ? Faut-il, par exemple, pour qu'un acte de mortification devienne méritoire, que celui qui le fait, se dise au moment même : je veux pratiquer cette pénitence par amour pour Dieu ? — Est-ce une influence *habituelle* ? suffit-il de la simple présence de la charité dans une âme pour rendre méritoire tous ses actes ? — Est-ce une influence *virtuelle* ? faut-il offrir quelquefois ses bonnes œuvres par un motif de charité ? — L'influence *actuelle* n'est point nécessaire. Quelques auteurs ont prétendu que l'influence *habituelle* suffisait : cette opinion ne nous paraît point fondée. L'influence *virtuelle*, c'est-à-dire celle qui prend sa source dans un acte antérieur de charité est suffisante, un grand nombre de théologiens la croient nécessaire ; d'autres, en grand nombre aussi, se contentent d'une sorte d'influence *innée* ou *quasi connaturelle* qui se trouve dans la connexion nécessaire entre un acte de vertu pratiqué par un motif surnaturel quelconque et l'acte de la vertu de charité ; d'après ces derniers, une sorte de sympathie intime entraîne ces actes de vertu vers la charité, c'est-à-dire à Dieu notre fin dernière. Nous n'entrerons pas ici dans de plus amples explications à ce sujet. Qu'il nous suffise de dire qu'il y a de grandes autorités pour et contre : l'opinion de

1. *Traité de l'amour de Dieu*, P. II, c. III.

ceux qui exigent l'influence virtuelle est conforme à la doctrine de saint Thomas¹.

Tous les privilèges de la divine charité sont groupés et réunis dans le passage suivant de saint François de Sales. « Les actions vertueuses des enfans de Dieu, dit-il, appartiennent toutes à la sacrée dilection ; les unes, parce qu'elle-mesme les produit de sa propre nature ; les autres, d'autant qu'elles les sanctifie par

1. D. Th. in 2, dist. 10, q. 1, a. 6 : Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum : quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quæ dicitur in aliquem finem proximum ; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines, in finem ultimum referantur. — 1. 2. q. cxiv, a. 4, c. : Meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. — *Ibid.* ad 3 : Actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud *I Cor.*, c. xv. *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil prodest.*

Joannes a Sto Thoma. *Curs. theol.* in. 2. 2. q. xxiii, usque ad q. xc, disp. 15, a. 3. Valde attendanda doctrina D. Th. 1. 2. q. cxiv, a. 4, ubi docet quod præmium vitæ æternæ primario pertinet ad charitatem, ad alias virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur, quod tamen imperium salvum non potest, sine aliquo influxu charitatis, saltem virtuali.

VIGUIER. *Inst. ad Christ. theol.* c. ix, § 3, ver. 4. Relatio actualis est quando homo operans actualiter considerat de Deo, et refert actum quem facit in Deum. Et talis non necessario requiritur, quia tunc ad merendum necesse esset in quolibet instanti cogitare de Deo, quod est impossibile, propter naturales distractiones. Relatio habitualis est per assistentiam habitus charitatis. Et talis non sufficit, quia tum peccatum veniale esset meritorium, cum coexistat charitati. Relatio virtualis est, quæ fit per primum actum charitatis quo quis refert se et omnes actus suos referibiles in Deum, virtute illius omnes actus sequentes, etiamsi homo non cogitet de Deo, referuntur in Deum per virtutem primi actus, et hoc sufficit et requiritur. — Cf. etiam Bellarminum. l. III, de justificatione, c. xv.

Sylvius penche pour une influence virtuelle *lato sensu*. in 1, 2. q. cxiv, a. 4. quær. 2. concl. 2 : Videtur illud imperium charitatis quod S. Thomas tanquam necessarium requirit, ut aliarum virtutum actus possint esse meritorii, non esse aliud quam actus voluntatis, quo ipsa per charitatem informata, et a Deo per gratiam mota, illos imperat actus, ipsos ordinando in finem charitatis, hoc est, in honorem et gratiam Dei... Ex his potest intelligi, quomodo juxta S. Th. omnia quarumcumque virtutum opera, quæ ab homine justo fiunt, per auxilium gratiæ, possint dici ex aliquo imperio charitatis fieri : cuncta enim hujusmodi opera non fiunt nisi voluntate (per charitatem informata et a Deo per gratiam mota) volente ut fiant, et vel explicitè vel implicitè, ordinante seu referente illa in finem charitatis.

sa vitale presence ; et les autres enfin, par l'autorité et le commandement dont elle use sur les autres vertus, desquelles elle les fait naistre... Entre toutes les vertus, mon cher Theotime, la gloire de nostre salut et de nostre victoire sur l'enfer est defferée à l'amour divin, qui, comme prince et general de toute l'armée des vertus, fait tous les exploits par lesquels nous obtenons le triomphe. Car l'amour sacré a ses actions propres, issues et procedées de luy-mesme, par lesquels il a fait des miracles d'armes sur nos ennemys ; outre cela, il dispose, commande et ordonne les actions des autres vertus, qui, pour cette cause, sont nommées actes commandez et ordonnez de l'amour. Que si enfin quelques vertus font leurs operations sous son commandement, pourveu qu'elles servent à son intention, qui est l'honneur de Dieu, il ne laisse pas de les avouer siennes. Or, neantmoins, quoiqu'en gros nous disions, après le divin Apostre, *que la charité souffre tout, elle croit tout, elle espere tout, elle supporte tout* (I Cor., 13), et en somme qu'elle fait tout ; si est-ce que nous ne laissons pas de distribuer en particulier la louange du salut des bien-heureux aux autres vertus... parce que les actions de ces vertus ont paru avec lustre en ces saints. Mais toujours réciproquement aussi apres qu'on a eslevé ces vertus particulieres, il faut rapporter tout leur honneur à l'amour sacré qui, à toutes, donne la sainteté qu'elles ont. Car que veut dire autre chose le glorieux Apostre, inculquant que *la charité est benigne, patiente, qu'elle croit tout, espere tout, supporte tout* (Ibid.), sinon que la charité ordonne et commande à la patience de patienter, et à l'esperance d'esperer, et à la foy de croire ? Il est vray, Theotime, qu'avec cela il signifie encore que l'amour est l'âme et la vie de toutes les vertus, comme s'il vouloit dire que la patience n'est point assez patiente, ny la foy assez fidelle, ny l'esperance assez confiante, ny la débonnairété assez douce, si l'amour ne les anime et vivifie.

Et c'est cela mesme que nous fait entendre ce mesme vaisseau d'eslection (*Act.*, 9), quand il dit que *sans la charité rien ne luy profite*, et qu'il *n'est rien* (*I Cor.*, 13) : car c'est comme s'il disoit que sans l'amour il n'est ny patient, ny debonnaire, ny constant, ny fidelle, ny esperant, ainsi qu'il est convenable pour estre serviteur de Dieu, qui est le vray et desirable estre de l'homme¹. »

149. D. *Qu'est-ce que la prudence ?*

R. La prudence est une vertu cardinale qui nous fait connaître et mettre en pratique ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter ; c'est la règle qui doit nous gouverner en toutes choses, selon la droite raison, s'il s'agit de la prudence acquise, et selon les principes de la foi, s'il s'agit de la prudence infuse. Cette vertu appartient directement à l'intelligence, mais comme elle s'applique à l'action, elle dépend aussi de la volonté. La prudence a trois actes : le *conseil* qui recherche les moyens convenables pour obtenir la fin qu'on se propose ; le *jugement* ou le discernement qui dirige dans le choix des moyens les plus propres et les plus utiles ; le *commandement* qui ordonne d'appliquer ces moyens en temps et lieu, ce qui est l'acte principal de la prudence, parce qu'il joint de plus près la raison pratique qui a pour but de réaliser les desseins qu'on a formés². — La vertu de prudence reçoit du don de conseil un puissant secours, comme nous le dirons en parlant des dons du Saint-Esprit (188, 189).

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. XI, c. iv.

2. D. Th. 2. 2. q. XLVII, a. 1, c. : Prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam... *Ibid.* ad 3 : Habet (prudentia).... applicationem ad opus, quod fit per voluntatem. — *Ibid.* a. 8, c. : Prudentia est « recta ratio agibilium... (Prudentiæ)... sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem... Secundus actus est *judicare de inventis*, et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius. Et est tertius actus ejus *præcipere* ; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ.

150. D. *La prudence est-elle une vertu bien nécessaire ?*

R. Sans la prudence nous ne pouvons, à proprement parler, pratiquer aucune vertu. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les admirables effets de la prudence ; elle règle et dirige nos actions et les maintient dans le chemin d'une juste discrétion ; elle éclaire ce qui est obscur ; elle modère l'ardeur de nos désirs ; elle évite et corrige tout excès ; elle scrute le présent, le passé, l'avenir ; en un mot, c'est le soleil et l'œil de notre âme, le pilote qui nous conduit au port, la gardienne et la modératrice des vertus. La vraie prudence est opposée à la sollicitude excessive ; elle ne connaît pas la ruse, la duplicité, la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance ; elle fait le bien, elle évite le mal. Quoi de plus important et de plus nécessaire¹ ! « Un motif d'aimer la prudence, dit le bienheureux Albert-le-Grand, c'est de penser au grand nombre d'âmes que l'imprudence a perdues, selon ces paroles d'Isaïe : « C'est pour avoir manqué de science « que mon peuple a été mené en captivité « (*Isa.*, 5) » ; et ces autres de Baruch : « Parce qu'ils ont manqué de sagesse, ils ont péri (*Bar.*, 3). » « L'office de la prudence est de régler les pensées, pour les empêcher de s'égarer en dehors de Dieu ; les affections, pour les tenir toujours élevées au-dessus des créatures ; les volontés, pour les attacher à Dieu ; les intentions, pour éloigner tout ce qui pourrait en corrompre la pureté ; les jugements et les soupçons, pour les ramener au mieux. C'est aussi à la prudence de régler toutes nos paroles, toutes nos actions, toutes nos démarches, afin que tout soit dirigé vers la fin convenable, pour l'utilité commune et l'amendement de tous. Celui dont la vie est ainsi

1. D. Th. 2. 2. q. XLVII, a. 5, ad 2 : Ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur.

réglée et ordonnée peut se rendre le témoignage qu'il possède la vraie sagesse¹. »

La prudence nous est donc absolument nécessaire, car nous sommes tous obligés de faire le bien et d'éviter le mal, et nous devons tous savoir choisir les moyens propres à faire l'un et à éviter l'autre.

151. D. *Quelles sont les vertus alliées à la prudence ?*

R. Ce sont : le bon conseil (*Eubulia*), le bon sens (*Synesis*), et le bon jugement (*Gnome*). La fonction de l'*eubulie* est de donner de bons et sages conseils ; le bon sens ou *judicieuse* juge sainement des choses communes renfermées dans les termes de la loi ; le bon jugement ou *judicieuse par excellence* juge des choses extraordinaires non prévues par la loi. Ces trois vertus sont nécessaires à la prudence pour produire ses actes avec perfection².

Une vertu qui a des rapports très intimes avec la prudence, c'est la discrétion. La discrétion est en quelque sorte la prudence consommée, la prudence enrichie de toutes les circonstances favorables qui peuvent lui donner sa dernière perfection ; c'est la reine, la mère, la nourrice des vertus ; elles les pondère, les mesure, les dirige, les perfectionne. Sans la discrétion, les actes les meilleurs perdent une grande partie de leur valeur

1. *Le paradis de l'âme*, traduit par le P. Truillet, des Frères-Prêcheurs, c. VIII.

2. D. Th. 2. 2. q. LI, a. 1, c. : *Eubulia importat bonitatem consilii*. — *Ibid.* a. 3, c. : *Synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia*. — *Ibid.* a. 4, c. : *Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum ; puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas iudicat synesis ; et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quæ vocatur gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem iudicii*.

Saint Thomas distingue aussi huit parties intégrantes de la prudence : la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, la précaution (2. 2. q. XLIX).

et risquent souvent de devenir défectueux et même mauvais. Nous regrettons de ne pouvoir développer davantage l'importance capitale de cette vertu ; nous la signalons du moins tout particulièrement à l'attention des âmes désireuses de tendre sérieusement à leur perfection¹.

152. D. *Qu'est-ce que la justice ?*

R. La justice est une vertu cardinale qui nous inspire une ferme et constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient². La justice, considérée comme une vertu générale, renferme toutes les vertus ; ici nous la considérons comme une vertu particulière qui règle nos devoirs envers Dieu et envers le prochain. On distingue deux sortes de justice particulière, la justice commutative et la justice distributive : la première concerne les rapports entre particuliers, et porte à satisfaire aux obligations mutuelles avec une parfaite égalité ; la seconde regarde les rapports de la communauté à l'égard des particuliers, et fait une distribution des biens publics proportionnée aux mérites de chacun. Il y a encore une justice qu'on appelle légale qui rapporte au bien commun ce qui appartient

1. B. Albertus MAGNUS, *Paradisus animæ*, c. xxxiii. De omnibus his ordinare, et prudenter dijudicare, est vera discretio. Hæc virtus est magistra omnium virtutum, statuens omnibus modum et ordinem. Ubi autem discretio non est, ibi charitas non servat ordinem. — Dion cart. *De vita et fine solitarii*. l. I, a. 11. Omnium virtutum nutrix et mater discretio exstat. Ipsa namque tanquam magistra cunctis certe virtutibus modum statuit ordinemque præfigit... Sine discretionem nulla perfecte virtus inheret. — Dion, cart. *De vita inclusarum*, a. 6. Sicut charitas est motrix cæterarum virtutum, sic discretio dicitur auriga earum : quoniam sicut auriga dirigit cursum ne ruat in præceps, sed recte procedat, ita discretio ostendit modum et ordinem observandum in actibus universarum virtutum, et docet quid prosequendum, quid evitandum, ideo sine discretionem cæteræ virtutes labuntur et corrumpuntur.

2. D. Th. 2. 2. q. LVIII, a. 1 : Si quis vellet eam (justitiam) in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod *justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*.

au particulier¹. — A la vertu de justice correspond le don de piété qui nous fait accomplir avec un saint empressement nos devoirs envers Dieu et envers le prochain (190, 191).

Le bienheureux Albert-le-Grand nous fait de la vertu de justice une description qui mérite d'être rapportée :

« La justice vraie et parfaite à l'égard de Dieu, dit-il, consiste à lui payer, en toutes rencontres, un juste tribut de louanges, à lui rendre de dignes actions de grâces pour les bienfaits dont il nous comble et pour les souffrances qu'il nous ménage, à lui offrir des œuvres satisfactaires proportionnées aux fautes et aux négligences dont nous nous sommes rendus coupables, enfin, à le dédommager de l'abus que nous avons fait de ses grâces, par les sentiments de la douleur la plus vive. Celui-là est vraiment juste envers Dieu qui, partout et toujours, est fidèle à observer ses préceptes et à accomplir ses vœux, qui apporte à toutes ses œuvres autant de soin que si de chacune d'elles dépendait tout son salut, qui n'agit toujours que pour Dieu, et jamais pour un intérêt quelconque temporel ou éternel ; enfin, qui reçoit avec une reconnaissance parfaite les bienfaits de Dieu et en use selon ses divines volontés.

« La vraie justice envers le prochain consiste en deux choses : à ne jamais faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il fût fait à nous-mêmes, et à faire pour lui ce que nous voudrions qu'il nous fût fait. —

1. D. Th. 2. 2. q. Lxi, a. 1, c. : *Justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi : unus quidem partis ad partem ; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam ; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partem, et huic ordini assimilatur ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. — Ibid. q. Lviii, a. 6, c. : Etiam justitia legalis est quædam specialis virtus..., secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter ; ... in subditis secundario.*

Le premier de ces préceptes nous oblige à ne jamais léser notre prochain, dans ses biens, dans son corps ou dans son honneur, par nos paroles, nos actes ou nos conseils, à ne jamais soupçonner le mal de lui, à ne jamais le déchirer par la médisance ou la calomnie, à ne jamais diminuer ou dénaturer ses bonnes qualités, à ne jamais l'empêcher de faire le bien : toutes choses que chacun désire pour soi-même. — Le second précepte nous oblige à honorer notre prochain, à en avoir une bonne opinion, à interpréter en bien tous ses actes, même ceux qui ont toute l'apparence du mal, à prendre toujours son parti et à le défendre, quand il est absent : ainsi voudrions-nous qu'il nous fût fait. — On observe encore la justice envers les morts, lorsqu'on ne met aucun retard à exécuter leurs dernières volontés, qu'on s'efforce par les jeûnes, les prières et les aumônes, de les soulager et d'abrégier leurs peines, selon son pouvoir et la promesse qu'on leur a faite¹. »

153. D. *La justice est-elle une vertu bien nécessaire ?*

R. Si la vertu de justice ne nous dirige pas dans tous nos actes, nous devenons infailliblement les esclaves et les victimes de l'amour de nous-mêmes, ce qui est le plus grand mal que nous puissions craindre. « Là où règne l'amour-propre, dit sainte Catherine de Sienne, ne peut briller la justice. Celui qui s'aime lui-même ne peut se rendre ce qui lui appartient, c'est-à-dire la haine et le mépris par la connaissance de lui-même ; il ne rend pas à Dieu la gloire et l'honneur de son Nom ; il ne donne pas à son inférieur l'exemple d'une vie sainte et parfaite ; il ne reprend pas celui qui a des défauts, et il n'est pas bienveillant pour celui qui est bon². »

154. D. *Quelles sont les vertus alliées à la justice ?*

R. Il y en a un grand nombre. Ce sont toutes les

1. *Le Paradis de l'âme*, c. x.

2. *Lettres*, t. II, Lettre CXL.

vertus qui règlent nos devoirs envers Dieu et envers le prochain. Nous ne ferons que les énumérer : la religion et tout ce qui s'y rapporte (comme la dévotion, la prière, etc.), la piété filiale, le respect et l'obéissance aux supérieurs, la reconnaissance, la justice vindicative, l'amour de la vérité, l'amitié ou affabilité, la libéralité, l'équité¹.

Nous ne pouvons pas analyser toutes ces vertus. Qu'il nous suffise d'en choisir une des plus importantes, l'obéissance. Sainte Catherine de Sienne parle de cette vertu en termes vraiment inspirés dans ses Dialogues, où ce sujet forme un traité entier. Rien n'est plus solide ni plus sublime que ces divins enseignements. En voici un passage : « Aimable obéissance, chère obéissance, douce obéissance, obéissance resplendissante qui dissipes les ténèbres de l'amour-propre, obéissance qui vivifies l'âme en lui donnant la vie de la grâce, lorsqu'elle te prend pour épouse et te délivre de la volonté propre qui cause la guerre et la mort, tu es prodigue de toi-même, puisque tu te soumetts à toute créature raisonnable. Tu es bonne et compatissante, tu portes avec douceur les plus grands fardeaux, parce que tu as pour compagnes la force et la patience véritable. Tu recevras la couronne de la persévérance... Tu supports tout avec la lumière de la foi. Tu es tellement liée avec l'humilité, qu'aucune créature ne peut t'arracher de l'âme qui te possède. — Celui qui obéit véritablement à la lumière de la foi juge toujours en bien la volonté de ses supérieurs ; il n'écoute pas la sienne et incline seulement la tête, en nourrissant son âme des parfums d'une véritable et sainte obéissance. Cette vertu y grandit à mesure que s'y répand la sainte lumière de la foi ; car c'est à cette lumière de la foi que l'âme se connaît et me connaît, qu'elle m'aime et qu'elle s'humilie ; et plus elle aime et s'humilie, plus elle est

1. D. Th. 2. 2. q. lxxx — q. cxz.

obéissante. L'obéissance, et sa sœur la patience, montrent que l'âme est véritablement revêtue du vêtement nuptial de la charité, avec lequel on entre dans la vie éternelle¹. »

155. D. *Qu'est-ce que la force ?*

R. La force est une vertu cardinale qui affermit l'âme dans la poursuite du bien, au milieu des dangers les plus redoutables et même de la mort. La force modère la crainte et la témérité ; elle donne à l'âme une grande fermeté contre ses ennemis, soit dans l'attaque, soit dans la défense ; elle se montre surtout quand il s'agit de supporter avec constance le poids de la douleur². — La vertu de force est excitée et perfectionnée par le don de force (192, 193).

156. D. *La force est-elle une vertu bien nécessaire ?*

R. Pour affronter et surmonter les obstacles que nous rencontrons dans la pratique du bien, il faut une grande énergie et une courageuse résolution (84-88) ; le désir du bien ne suffit pas. « On peut, dit le vénérable Louis de Grenade, comparer ceux qui manquent de force à un animal imparfait et monstrueux qui aurait l'appétit concupiscible, mais qui serait privé de l'appétit irascible... Leurs désirs ressemblent à ceux du paresseux qui « veut et ne veut pas (*Prov.*, XIII, 4) », et dont la vie se consume inutilement. Il veut quand il considère la beauté de la vertu, et il ne veut pas quand il en considère la difficulté, parce qu'il a l'appétit qui consiste dans le désir, et non celui qui consiste dans la force... « Sans la force, nous dit éloquentement Prudence, toutes les vertus sont veuves. » En effet, si la

1. *Dialogues, Dial. CLXIII, 2, 6.*

2. D. Th. 2. 2. q. CXXIII, a. 4, c. : Oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala... Maxime autem terribile... est mors. — *Ibid.* a. 3, *Sed contra*... fortitudo est circa timorem et audaciam. — *Ibid.* a. 6. c. : Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

vertu manque de force, elle ne triomphera jamais des difficultés qu'elle rencontre toujours sur son chemin¹. »

157. D. *Quelles sont les vertus alliées à la force ?*

R. Ce sont : la magnanimité, la magnificence opposée à la parcimonie et à la profusion, la patience, la constance et la persévérance².

La patience joue un rôle trop important dans la vie chrétienne et intérieure pour que nous ne lui donnions pas ici une place. « La vraie et parfaite patience, dit le bienheureux Albert-le-Grand, consiste à supporter, sans se plaindre, les injures et les mauvais traitements, non seulement lorsqu'on est coupable, mais encore, et surtout, lorsqu'on est innocent... Elle est digne de tout éloge, cette patience qui supporte les injures dont l'accablent les méchants, et jusqu'à celles que des personnes réputées vertueuses, ou des amis mille fois comblés de bienfaits, ne lui épargnent pas... Celui-là est vraiment patient, qui accepte paisiblement les injures, et même les désire, à l'exemple de Jésus-Christ qui disait : « Mon cœur a soupiré après les outrages et « les disgrâces (Ps. LXVIII) ». Celui-là est vraiment patient qui, au milieu de toute sorte d'infortunes, ne murmure jamais, se réjouit, au contraire, et remercie le Seigneur de tout son cœur... L'âme vraiment patiente ne s'excuse jamais, même lorsqu'on l'en prie : elle met toute sa confiance en Dieu qui manifestera et vengera, en son temps, toutes les innocences mécon nues. Ainsi, le Seigneur Jésus, interrogé par Pilate, ne voulut rien répondre. L'âme vraiment patiente ne se plaint à personne des injures qu'elle a reçues ; elle renonce au soulagement naturel qu'éprouve l'âme dans ces excuses et ces récriminations. Dieu seul est le confident de ses peines ; avec lui seul elle les supporte,

1. *De l'oraison et de la considération*, p. II, c. II, § 2.

2. D. Th. 2. 2. q. cxxviii — q. cxxxviii.

jusqu'à ce qu'enfin elles se perdent dans l'océan des consolations intérieures dont le bon Maître ne tarde pas à l'inonder. — Trois motifs peuvent nous aider puissamment à acquérir une véritable patience. Le premier est de bien nous persuader que nous avons mérité par nos péchés les effroyables et éternels supplices de l'enfer, et que les peines temporelles n'en sont qu'une très légère compensation. Le second est de considérer que Notre-Seigneur Jésus-Christ a longtemps supporté des souffrances aussi vives que variées, et qu'il est bien juste de le payer de retour, en supportant les nôtres si passagères. Le troisième est de penser que si nos souffrances sont longues, grandes et cruelles, plus durables, plus étendues, plus grandes encore seront les délices que Dieu, dans sa justice, nous tient en réserve¹. »

158. D. *Qu'est-ce que la tempérance ?*

R. La tempérance est une vertu cardinale qui modère les plaisirs des sens, particulièrement ceux du toucher et du goût². Il y a quatre espèces de tempérance : l'abstinence, la sobriété, la chasteté, la pudicité³. — A la vertu de tempérance correspond le don de crainte (194, 195).

159. D. *La tempérance est-elle une vertu bien nécessaire ?*

R. La tempérance est indispensable à l'extirpation

1. *Le Paradis de l'âme*, c. iv.

2. D. Th. 2. 2. q. cxli, a. 5, c. : Principaliter temperantia est circa delectationem tactus... circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus... secundario.

3. D. Th. 2. 2. q. cxliii, art. uni. c. : Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus... Quædam ordinantur ad nutrimentum : in his quantum ad cibum, est *abstinentia*, quantum ad potum est proprie *sobrietas*. Quædam vero ordinantur ad viam generativam ; et in his quantum ad delectationem principalem... est *castitas* ; quantum autem ad delectationes circumstantes... attenditur *pudicitia*.

des vices et à l'acquisition des vertus. Par la tempérance nous luttons avec avantage contre les tentations du démon, l'amour de nos aises, la cupidité et la gourmandise, quatre principales sources de nos péchés. C'est donc en vain que nous travaillerions à devenir vertueux, si nous ne modérions pas les plaisirs des sens : plus l'âme se répand au dehors, moins elle vit intérieurement (40, 41, 96-101).

160. D. *Quelles sont les vertus alliées à la tempérance ?*

R. Les vertus alliées à la tempérance occupent une place importante dans la vie chrétienne : ce sont la clémence, la douceur, la modestie, l'humilité, le désir modéré de savoir, l'eutrapélie ou amabilité¹.

De même que la patience occupe un rang exceptionnel parmi les vertus alliées à la force, de même la douceur parmi les vertus alliées à la tempérance. La douceur ajoute à la patience un cachet extérieur de suavité tout aimable. C'est la vertu des vertus, dit saint François de Sales. En effet, la douceur exerce une influence considérable dans la vie chrétienne ; par elle, nous modérons les excès de la colère ; par elle, nous avons la paix avec Dieu, avec le prochain, avec nous-mêmes : c'est le grand instrument de la paix intérieure et extérieure, et comme le trait d'union de toutes les vertus.

161. D. *Comment se divisent les vertus par ordre de prééminence ?*

R. Au point de vue de la dignité ou de l'importance, on peut, avec le vénérable Louis de Grenade, diviser les vertus en deux catégories² : l'une, comprend les vertus les plus spirituelles et les plus intérieures ; l'autre, les vertus qui tombent davantage sous les sens. — Les premières sont : d'abord, les trois vertus théolo-

1. D. Th. 2. 2. q. CXLIV — q. CLXIX.

2. La Guide des pécheurs, l. II, c. XIX.

gales qui tiennent le premier rang entre toutes les vertus ; ensuite, les précieuses vertus d'humilité, de dévotion, de crainte de Dieu, de prudence, de discrétion, de pauvreté d'esprit, de mépris du monde, de patience, de renoncement à sa volonté, d'amour des croix, et autres semblables. On les appelle spirituelles et intérieures, parce qu'elles résident plus particulièrement dans l'âme ; cependant elles ne laissent pas que de se manifester au dehors par des actes. — Les vertus extérieures ou plutôt les actes extérieurs des vertus du second rang sont le jeûne, le silence, les lectures pieuses, les prières vocales, et toutes les œuvres corporelles de la vie chrétienne. Ces vertus résident aussi dans l'âme, néanmoins leurs actes se produisent toujours au dehors. — Il n'est pas douteux que les premières vertus ne l'emportent sur les secondes en mérite et en utilité : ne pouvant parler de toutes, nous dirons quelques mots de l'humilité et de la dévotion dans les exercices de piété.

162. D. *L'humilité est-elle une vertu bien nécessaire ?*

R. On peut dire que la plus nécessaire de toutes les vertus est celle qui sert de base et de fondement à toutes les autres ; or, telle est l'humilité. Cette vertu soumet l'esprit et le cœur à Dieu et les prépare à recevoir les célestes influences de la grâce. L'humilité est aussi une des vertus morales qui se rapproche le plus des vertus théologiques : si la foi est la première pierre de l'édifice spirituel, il faut dire que c'est par l'humilité qu'on arrive à la foi. Point de vie spirituelle et intérieure sans humilité, car l'humilité chasse l'orgueil, principal obstacle à la connaissance et à l'amour de Dieu. L'humilité est donc la mère et la gardienne de toutes les vertus¹.

1. D. Th. 2. 2. q. cLXI, a. 5, ad 2 : *Ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædi-*

Sainte Thérèse nous fait un saisissant tableau de l'importance de l'humilité. « Quelque salutaire qu'il soit à l'âme, dit-elle, de s'élever de temps en temps à la considération des grandeurs de Dieu, il faut qu'en cela même elle évite l'excès, et qu'elle ne prétende pas se tenir toujours à cette hauteur, sans jamais descendre à la considération de son néant. Mais, à mon avis, nous croîtrions plus en vertu (d'humilité) en contemplant les perfections divines, qu'en tenant les yeux de l'âme fortement attachés sur ce vil limon d'où nous tirons notre origine¹. Je ne sais si je me suis bien expliquée ; mais cette connaissance de soi-même est si importante, que je ne voudrais jamais vous voir négligentes sur ce point, à quelque haut degré d'oraison que vous soyez parvenues ; car, tant que nous sommes sur cette terre d'exil, rien ne nous est plus nécessaire que l'humilité. Le meilleur moyen, à mon avis, d'acquérir une parfaite connaissance de nous-mêmes, est de nous appliquer à bien connaître Dieu. Sa grandeur nous fera voir notre bassesse ; sa pureté, nos souillures ; et son humilité nous montrera combien nous sommes loin d'être humbles. Nous tirons de cela deux avantages : l'un, de mieux voir notre néant à côté de la grandeur divine ;... l'autre, que notre entendement et notre volonté s'ennoblissent et deviennent plus capables de toute espèce de bien... Il y a un grave inconvénient à considérer

ficio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : uno modo per modum remotionis prohibens ; et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et paratum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ... Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem. — in 4, dist. 33, q. iij, a. 3, ad 6 : Humilitas videtur virtutibus (theologicis) propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo subijcit, et per consequens aliter propter Deum.

1. Saint-Thomas avait déjà exprimé la même pensée : 2. 2. q. cclxi. a. 6, c. : *Humilitas essentialiter in appetitu consistit... sed regulam habet in cognitione ; ... et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum.*

uniquement notre limon et notre misère... Au lieu de couler pur et limpide, le fleuve de nos œuvres entraîne dans son cours la fange des craintes, de la pusillanimité, de la lâcheté, et de mille pensées qui troublent, telles que celles-ci... N'y a-t-il pas de la présomption d'oser entreprendre cette bonne œuvre ? Étant si misérable, me sied-il de m'occuper d'une chose aussi relevée que l'oraison ?... Pécheresse comme je le suis, vouloir m'élever, n'est-ce pas m'exposer à tomber de plus haut ?... Que d'âmes il doit y avoir à qui le démon cause de grandes pertes par ces sortes de pensées ! Elles prennent pour de l'humilité, non seulement ce que je viens de dire, mais beaucoup d'autres choses semblables. Cela vient de ce qu'elles sont fort loin encore de se bien connaître, et qu'elles n'en prennent pas le droit chemin, se contentant de considérer leur misère, sans s'élever à la considération des perfections de Dieu... Combien il nous est désavantageux de ne pas bien comprendre ce qui regarde l'humilité¹ ! »

163. D. *Les exercices de piété sont-ils bien importants dans la vie spirituelle ?*

R. Tous les exercices de piété sont des actes de la vertu de religion et se terminent à Dieu seul ; ils jouent donc un grand rôle dans la vie spirituelle. Ce sont : la prière vocale sous toutes ses formes et en particulier le saint Rosaire, les lectures pieuses, l'oraison mentale, l'examen de conscience, la visite au Saint Sacrement, la sainte Messe, la fréquentation régulière des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, les austérités, les œuvres de miséricorde spirituelles et corporelles, etc. Nous n'entrerons pas dans le détail de toutes ces choses ; nous ferons seulement remarquer que pour tirer un véritable profit de la pratique de ces exercices, on doit les faire avec ferveur et dévotion. La dévotion

porte à bien faire tout ce qu'on fait pour Dieu, c'est-à-dire *promptement, soigneusement et fréquemment*. Plus une âme est fidèle et fervente dans les exercices de piété et plus elle s'y affermit, plus aussi elle obtient de nouvelles grâces : elle ne marche plus, elle vole en quelque sorte dans les rudes sentiers de la vertu¹.

« Les roues et les espées, dit saint François de Sales, sembloient des fleurs et des parfums aux martyrs, parce qu'ils estoient devots. Que si la dévotion peut donner de la douceur aux plus cruels tourmens, et à la mort mesme, qu'est-ce qu'elle fera pour les actions de la vertu ? Le sucre adoucit les fruicts mal meurs. Or, la dévotion est le vray sucre spirituel, qui oste l'amertume aux mortifications, et la nuisance aux consolations... Croyez-moi, chere Philotée, la dévotion est la douceur des douceurs, et la reyne des vertus : or c'est la perfection de la charité. Si la charité est un lait, la dévotion en est la cresse ; si elle est une plante, la dévotion en est la fleur ; si elle est une pierre precieuse, la dévotion en est l'esclat ; si elle est un baume precieux, la dévotion en est l'odeur, et l'odeur de suavité qui conforte les hommes et resjouit les Anges². » La dévotion est donc l'âme des exercices de piété : sans elle, on n'avance pas dans la vertu, ou du moins on y profite bien peu.

Mais pour arriver au but, il faut une dévotion constante et persévérante. « Certaines personnes, dit le vénérable Louis de Grenade, ne savent, comme l'on dit, que faire et défaire la toile de Pénélope : elles prennent à cœur une entreprise, mais après trois ou quatre jours d'ardeur, elles se laissent aller à l'ennui et au découragement ; puis au moment de se remettre au travail,

1. D. Th. 2. 2. q. lxxxii, a. 1, c : *Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.* — *Ibid.* a. 2, ad 2 : *Charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur ; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicitium operum exercitium et meditationem.*

2. *Introduction à la vie dévote* P. I, c. ii.

elles éprouvent autant de difficulté que si elles n'avaient jamais mis la main à l'œuvre... Sous le moindre prétexte, elles laissent de côté leurs prières et leurs pratiques de piété ; elles s'imaginent que ce n'est que pour trois ou quatre jours, et c'est souvent pour toute leur vie. Lorsqu'elles veulent y revenir, elles ne trouvent plus la porte, ou bien le chemin leur paraît trop difficile ; de telle sorte qu'elles reviennent sur leurs pas et reprennent leurs vieilles habitudes... Il faut donc mettre de l'ordre et de la persévérance dans nos exercices, si nous voulons nous maintenir dans la bonne voie... La persévérance dans les pratiques de piété est, au sentiment de saint Bonaventure, un des moyens les plus efficaces pour arriver promptement au sommet de la perfection. En effet, pour peu que l'on marche, lorsqu'on avance chaque jour, on arrive bientôt au terme du voyage ; mais si, au contraire, la vie se passe à revenir sur ses pas, à coup sûr on n'obtiendra jamais le résultat désiré... A la persévérance dans les exercices de piété, ajoutons la constance dans la manière de les faire. Plusieurs accomplissent tous les jours leurs exercices avec exactitude ; mais chaque jour ils suivent une nouvelle méthode ; ils essaient de tout et ne s'arrêtent à rien... Il y a différents chemins pour aller à Dieu ; c'est à chacun de choisir ce qui est le mieux à son goût et à sa convenance : ce choix fait, nous n'avons qu'à marcher toujours en avant¹. »

164. D. *Combien distingue-t-on de degrés dans les vertus ?*

R. On en distingue trois. Il y a plusieurs manières d'exprimer ces trois degrés. — Les uns placent au premier degré ceux qui se contentent des choses nécessaires ; au second, ceux qui pratiquent le détachement même dans les choses nécessaires ; au troisième,

1. De l'oraison et de la considération, P. II, c. II, § 10.

ceux qui font leurs délices de ce qu'il y a de plus pé-nible à la nature. — D'autres mettent au premier rang les *actes* par lesquels nous commençons à résister à nos passions ; au second, l'*habitude* de faire le bien ; au troisième, l'*esprit* qui fait pratiquer la vertu d'une manière parfaite. — Enfin, il y a une troisième manière de distinguer ces trois degrés qui complète les deux autres, en considérant l'âme dans trois états différents. Dans un état ordinaire, où l'on pratique les vertus que les anciens appelaient *politiques* et *civiles*, parce qu'elles perfectionnent l'homme pour le commerce de la société : ce sont les vertus morales en tant qu'elles nous font vivre selon la droite raison, et au moyen desquelles nous modérons nos passions. Mais l'âme, après avoir fait des progrès dans la pratique de ces vertus communes et ordinaires, commence à les pratiquer d'une manière plus parfaite : on les appelle alors vertus *purgatives*, parce qu'elles purifient l'âme, en s'efforçant d'empêcher et de prévenir les mouvements déréglés des passions, et qu'elles disposent ainsi à l'union divine et au repos de la contemplation. Enfin, le degré le plus élevé où l'âme puisse atteindre en cette vie, c'est la possession des vertus qu'on appelle *d'un cœur purifié*. L'âme n'a plus alors à souffrir les mêmes combats, elle oublie les choses basses et terrestres, s'abandonne complètement à Dieu, le possède dans le repos de la contemplation, et enfin, ayant déjà un avant-goût de la félicité céleste, elle ne voit et n'aime que Dieu seul. C'est le degré le plus élevé de la vertu¹.

1. D. Th. 1, 2. q. Lxi, a. 5, c. : Quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, *politice* vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis... Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest... necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas*, quæ sunt virtutes humanæ, et *exemplares*, quæ sunt virtutes divinæ... et hæ vocantur virtutes *purgatorie*... Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes *jam purgati animi*. — In 3, dist. 33, q. 1, a. 4, ad 2 : Sunt enim *politice* (virtutes), secundum quod homo per eas

165. D. *Les vertus du premier degré ou vertus communes et ordinaires sont-elles indispensables ?*

R. Les vertus communes et ordinaires sont indispensables : c'est la raison qui les commande et qui les règle. Dieu nous a donné la raison comme une participation de la loi éternelle pour nous faire éviter le vice et pratiquer la vertu. Quand l'âme suit les inclinations qui la portent au *bien honnête*, elle entre dans la voie de la vertu : c'est le principe le plus étendu de la morale. On distingue trois sortes de biens : l'utile, l'agréable et l'honnête, ce qui répond à l'intérêt, au plaisir, et à la vertu. Il n'est jamais permis d'agir pour le seul intérêt, ni pour le seul plaisir, il faut avoir en vue le *bien honnête*. Tel est le premier degré des vertus, absolument indispensable non seulement pour vivre en chrétien, mais en créature raisonnable : c'est par là qu'on commence à lutter contre ses passions, et qu'on se prépare à vivre en chrétien¹. Nous devons donc prendre pour règle de conduite de ne jamais rien faire qui ne soit conforme à la raison, et pour cela examiner avec soin toutes nos actions, afin de ne pas nous laisser surprendre par l'esprit du monde ou par les entraînements de nos passions.

166. D. *Les vertus du second degré ou vertus à proprement parler chrétiennes sont-elles nécessaires au salut ?*

R. Les vertus chrétiennes sont nécessaires au salut. Nous avons été créés pour une fin surnaturelle ; c'est pourquoi nos vertus doivent être élevées par la grâce

in civilibus operibus rectificatur ; purgatoriæ autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat ; sed dicuntur *purgati animi*, in quantum aliquis abjecto animi exercitio civilis vitæ, quieti contemplationis totum se tribuit.

1. D. Th. in 3, dist. 33, q. II, a. 3, c. : Finis autem proximus humanæ vitæ est bonum rationis in communi ; unde dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.* § 32, quod malum hominis est contra rationem esse : et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur.

et par la charité au-dessus de l'ordre naturel, si nous ne voulons pas qu'elles restent stériles pour le ciel¹. Les vertus chrétiennes sont donc des vertus surnaturelles : ce n'est pas seulement la raison qui les commande et les dirige, c'est la foi qui les éclaire et les purifie. « Il faut, dit Massoulié, s'avancer et s'élever au second degré (des vertus) où la grâce commande et la raison obéit, et où toutes les vertus chrétiennes se forment. Il est nécessaire pour cela de faire tout ce qu'on fait par un motif d'amour et de charité (148); car, sans ce mouvement et cette impression, les vertus que le monde estime les plus louables deviendraient inutiles et stériles, et ne seraient que de beaux corps sans âme. « C'est la charité qui donne la vie à l'âme, « comme c'est l'âme qui donne la vie au corps (2. 2. « q. 23, a. 2, ad 2)... » Élevons-nous donc au-dessus des sentiments de la nature... Pensons uniquement et à loisir à l'unique nécessaire². »

Les vertus chrétiennes se rattachent nécessairement à Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ », dit l'Apôtre (*Rom.*, XIII, 14); c'est-à-dire gardez-le étroitement embrassé dans votre cœur par la sainte dilection, conformez-vous à ses enseignements et à ses exemples, et sa divine charité vous servira d'ornement et de vêtement³. En effet, pour pratiquer les vertus chrétiennes, il faut non seulement que le divin Maître exerce d'une manière mystérieuse son action bienfaisante dans les âmes qui lui sont unies

1. D. Th. 1. 2. q. LXIII, a. 3, ad 3 : Virtus principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

Antonin Massouillé, né à Toulouse en 1632 entra dans l'Ordre de Saint-Dominique en 1647. Outre les *Méditations de saint Thomas*, on a de lui un *Traité de la Véritable oraison*, un *Traité de l'amour de Dieu*, un supplément à l'ouvrage du P. Contenson : *Theologia mentis et cordis*; enfin, *D. Thomas, qui interpres*.

2. *Méditations de saint Thomas*, P. II, § 11.

3. Dion. Cart. *Comment. in Epist. ad Rom.*, c. XIII : *Induimini Dominum Jesum*, id est, brachiis sanctæ dilectionis complectimini eum in cordibus vestris.. id est, formam conversationis ejus sequimini, ut ipse per charitatem commoretur in vobis, ornet et vestiat vos.

par la charité et les sacrements (2, 10, 11), d'après cette parole : « Demeurez en moi, et moi en vous... Celui « qui demeure en moi et moi en lui portera beaucoup « de fruit (*Jean.*, xv, 4, 5) » ; « mais il faut aussi que nous nous pénétrions de la doctrine de son Évangile et que nous imitions ses exemples. Alors nous pourrions dire en toute vérité : « Je vis, non plus moi, mais « le Christ vit en moi (*Gal.*, ii, 20) » ; car ne plus vivre selon les sentiments de la nature, mais selon les principes et les mouvements de la grâce, en conformité à la volonté divine et au Modèle accompli de toute perfection, c'est vivre de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les vertus chrétiennes, animées et dirigées par la charité, nous font vivre de cette vie : c'est la vie de Jésus-Christ se continuant en nous.

167. D. *Pouvons-nous aspirer aux vertus parfaites du troisième degré ?*

R. Les vertus parfaites du troisième degré sont, à la vérité, les vertus des bienheureux et de quelques âmes d'élite¹ ; « mais, dit Massoulié, pourquoi ne pourrions-nous pas les acquérir sur la terre, du moins avec une perfection qui en approche, puisque nous avons la grâce qui en est le principe ? Pourquoi ne pourrions-nous pas espérer d'arriver à une perfection à laquelle Dieu nous a tous appelés, et pour laquelle nous avons été créés ? Toutes les âmes qui y sont parvenues ont été exposées aux mêmes dangers que nous et ont éprouvé les mêmes combats ; car, comme dit saint Bernard, « de quelle perfection ne sont pas capables ceux qui, ayant reçu le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, peuvent être, par grâce et par participation, ce que Dieu est par sa nature ; c'est-à-dire qu'ils peuvent être, dès maintenant, saints, et être un jour bienheureux, ce qui est le propre de Dieu. » D'où vient, poursuit-il, la sainteté des Saints et la félicité des bienheureux, si ce

1. D. Th. 1. 2. q. lxi, a. 5, c : Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

n'est de Dieu même qui est leur sainteté et leur félicité, et qui les rend semblables à lui ? En vérité, toutes les âmes peuvent espérer cette perfection et cette ressemblance, puisque Dieu nous en a imprimé les premiers traits par les dons de la nature en nous formant à son image, et qu'il a ajouté comme des couleurs nouvelles en répandant dans nos âmes des vertus infuses. Notre-Seigneur a voulu sincèrement que nous puissions obtenir toute la perfection, en nous recommandant de devenir saints comme son Père céleste est saint. Il a dit à tous les hommes : ayez confiance, j'ai vaincu le monde...

« C'est à ce degré de vertu qu'arrivent les âmes généreuses qui rapportent tout à Dieu, et qui, devenant enfin un même esprit avec lui, sont toutes transformées en lui par une entière conformité de volonté. L'âme qui est dans cet état s'élève si fort au-dessus de tous les sentiments de la nature, qu'on dirait qu'elle n'en est plus touchée ; elle se rend si absolument maîtresse de ses passions, qu'il semble qu'elle n'en ait plus ; elle perd même les idées des choses de la terre, et elle ne peut s'y appliquer sans souffrir un extrême tourment, comme nous lisons de sainte Catherine de Sienne, qui se faisait une grande violence pour entendre parler des choses qui n'étaient pas de Dieu. Il est très difficile, à la vérité, de s'élever si haut, et Dieu demande une grande fidélité à une âme qu'il veut conduire à cet éminent degré. Mais puisque l'amour est un feu qui ne dit jamais c'est assez, et qu'il a des ailes embrasées pour voler toujours plus haut, il faut du moins faire tous ses efforts, avec le secours de la grâce, pour essayer d'approcher de cet heureux état. Il faut tâcher de mourir entièrement à toutes les choses du monde, aux désirs de la nature, aux plaisirs des sens, aux prétentions de l'amour-propre, aux amitiés les plus innocentes, à ses propres intérêts, quelque saints qu'ils paraissent, et ne chercher et ne regarder en tout ce qui se présente

que la gloire de Dieu et l'accomplissement de sa divine volonté¹.»

§ 3. — LES ILLUMINATIONS DU SAINT-ESPRIT²

168. *Réalité des illuminations du Saint-Esprit.* — **169.** *Nature, étendue et fonctions des illuminations du Saint-Esprit.* — **170.** *Coopération de l'âme à ces divines illuminations.* — **171.** *Degré de certitude que comportent ces illuminations.* — **172.** *Rapports de ces illuminations avec les conseils de la direction et les ordres de l'autorité.*

168. D. Que faut-il penser des illuminations du Saint-Esprit ?

R. L'expérience quotidienne prouve que tout homme, le chrétien comme celui qui ne l'est pas, subit dans le

1. *Méditations de saint Thomas*, P. II, § 7, 11.

2. Ce paragraphe nous a été inspiré par la lecture de l'ouvrage du P. A. Baker, *Holy Wisdom*, auquel nous empruntons les passages les plus importants sur cette matière. Tr. I, Sect. II, c. I-IX.

Le P. Augustin Baker, de la Congrégation anglaise de l'Ordre de Saint-Benoît, naquit à Abergavenny, en 1575, de parents protestants. Il étudia le droit à Oxford. Son éducation religieuse avait été complètement négligée. Mais, à la suite d'un grand danger, où il échappa à la mort, il rentra en lui-même, se fit instruire par le P. Richard Floyd, devint catholique, et entra dans l'Ordre de Saint-Benoît, à Padoue. — Sa santé s'étant très affaiblie, il revint à Londres âgé alors de trente-deux ans. C'est surtout à partir de cette époque qu'il s'adonna particulièrement à la vie contemplative, passant parfois six heures de suite en oraison. — Douze ans plus tard, il fut envoyé à Rheims pour collaborer à une nouvelle fondation de son Ordre. C'est là qu'il fut ordonné prêtre à l'âge de quarante-cinq ans. Sa contemplation était devenue plus intense encore, donnant à ce saint exercice jusqu'à onze heures par jour. Il fut le directeur spirituel de deux illustres dames de la ville dont l'une devint plus tard fondatrice et Abbesse d'un monastère de Bénédictines. — Après quelques années passées à Douai, il répondit à l'appel de ses supérieurs qui sollicitaient des dévouements pour des missions extrêmement dangereuses en Angleterre. Tout missionnaire, à cette époque, devait être prêt au martyre. — Revenu à Londres, il se dépensa sans compter dans ce nouveau genre de vie qu'il sut unir admirablement avec sa contemplation habituelle. Poursuivi et bientôt captif des ennemis du catholicisme, il ne dut sa liberté qu'à une fièvre infectieuse.

plus intime de son être deux influences dont les tendances sont contraires et qui s'exercent sur les penchans les plus opposés qu'il porte au-dedans de lui-même.

Saint Paul parle très explicitement de cette dualité d'entraînements qu'il constatait dans son âme et qui était pour lui une cause de tourments. C'est la chair et l'esprit.

Notre nature, double dans ses éléments, appelle deux sortes d'objets, dont les uns répondent au bien sensible, et les autres aux jouissances de l'esprit. Mais l'âme et le corps sont liés si intimement, que le corps n'a de vie que par l'âme, et que l'âme subit l'influence du corps

Il succomba à son mal en 1641. — Seize ans après sa mort, le P. Serenus Cressy publia une compilation des manuscrits du P. Baker, sous le nom de *Sancta Sophia* dont différentes éditions modernes sont connues sous le nom de *Holy Wisdom*.

Cet ouvrage est un précis complet de la vie ascétique et de la vie mystique. Il est d'un très haut intérêt. Quelques chapitres cependant, surtout celui qui se rapporte à *La prière du silence intérieur*, doivent être lus avec une certaine réserve. Le P. Baker mourut cinquante ans environ avant la condamnation des livres d'Antonio Rojas, dont il s'inspira, et des soixante-trois propositions de Molinos sur le Quiétisme. — Néanmoins, la doctrine du P. Baker est si nettement opposée au Quiétisme que, si on lit son ouvrage en ayant présent à l'esprit tout son système de spiritualité, on se rend très bien compte de la portée de ses expressions.

Fidèle à la division classique des trois degrés de la vie spirituelle : purgative, illuminative et unitive, il assigne un genre d'oraison spécial à chacun d'eux. Il réduit les divers états d'oraisons aux trois suivans : la méditation discursive, l'oraison affective, qu'il désigne sous le nom de *prayer of forced acts*, la contemplation active ou *prayer of aspirations* qui n'est autre que la contemplation dans sa forme rudimentaire, répondant à l'oraison de recueillement de sainte Thérèse et préparant les unions passives de la contemplation infuse et mystique qu'il expose plus brièvement à la fin de son ouvrage. Les chapitres relatifs à la contemplation active ont un intérêt tout particulier. Il est évident que, sous ce nom, le docte et pieux bénédictin expose un degré d'oraison déjà assez élevé. Il le définit comme étant l'état habituel, des âmes assez avancées en perfection, qui leur permet, toutes les fois que l'occasion se présente, de s'unir activement et actuellement à Dieu, par des élévations efficaces, ferventes, amoureuses et constantes bien que silencieuses et tranquilles : *Active and ordinary* (contemplation) being indeed an habitual state of perfect souls by which they are enabled, whenever fit occasion shall be, to unite themselves actively and actually to God by efficacious fervent, amorous and constant, yet withal silent and quiet, elevations of spirit. » Sect. IV, ch. 1-9.

dans ses opérations les plus immatérielles. L'esprit sans doute devrait être assez puissant pour dompter et diriger les appétits sensibles ; mais, malheureusement, par suite du péché originel d'une part, les passions ont pris un très grand ascendant sur les facultés supérieures ; et, d'autre part, l'intelligence et la volonté, privées des faveurs préternaturelles de l'état d'innocence, n'ont pas toujours, même sous l'action de la grâce, le domaine absolu sur les passions. « Nous savons, en effet, dit saint Paul, que la loi est spirituelle ; mais, moi je suis charnel, vendu au péché ; car je ne sais pas ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je réprouve... Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas¹. »

De plus, la foi nous enseigne que le démon, furieux d'avoir définitivement perdu sa place dans l'éternelle gloire, rempli de haine à l'égard des hommes et jaloux de la gloire de Dieu, ne se donne aucun répit et tâche d'exploiter à son avantage et pour notre ruine les désordres que la faute originelle et les faiblesses de notre nature ont laissé subsister. « Soyez sobres, veillez, s'écrie saint Pierre, car votre adversaire, le démon, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer². »

Mais si l'ennemi irréconciliable du genre humain usurpe une telle puissance et peut l'exercer auprès des hommes, il est à croire que Dieu, dont l'amour en faveur de l'humanité s'est manifesté avec tant d'éclat, n'abandonne pas à ce triste sort l'homme qui du moins veut bien accueillir son intervention.

Or c'est évidemment le cas des chrétiens fidèles qui, par la grâce, deviennent les temples du Saint-Esprit. « Ne savez-vous pas, écrivait saint Paul aux Corinthiens, que vous êtes les temples du Saint-Esprit et que l'esprit

1. *Rom.*, VII, 14-25.

2. *I PETR.*, V, 8.

de Dieu habite en vous¹ ? » Cet esprit divin ne reste pas inerte dans l'âme régénérée par la grâce, mais il lui vient en aide, la fortifie et lui assure le triomphe dans la lutte : « Le Saint-Esprit secourt notre infirmité », dit l'apôtre aux Romains². Plus encore, il devient, pour tous les disciples dévoués au Christ, une lumière puissante qui leur permet de mieux comprendre leurs devoirs et leur communique la force de les accomplir.

Le Christ s'était solennellement engagé à solliciter auprès de son Père cette faveur pour les siens et nous savons que le Père ne refuse rien à son Fils : « Si vous m'aimez, avait-il dit à ses apôtres, gardez mes commandements ; et moi, je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous, c'est l'Esprit de vérité... que mon Père enverra en mon nom ; Lui, vous enseignera toutes choses, et Il vous rappellera tout ce que je vous ai dit³. »

Et de fait, lorsqu'après l'Ascension du Sauveur, les apôtres se trouvaient réunis dans le Cénacle en compagnie de la Vierge, « tout à coup il vint du ciel un vent violent qui remplit toute la maison ; ils virent paraître comme des langues de feu qui se reposèrent sur chacun d'eux ; ils furent tous remplis du Saint-Esprit⁴. » L'esprit divin leur communiqua non seulement le don des langues, mais une sagesse et une force semblables à celle que le diacre Etienne devait manifester en présence de ses persécuteurs et auxquelles nul ne pouvait résister⁵.

Cette faveur ne devait pas constituer un privilège pour les fidèles de l'Église naissante, mais être le bien commun de tous les disciples du Christ régénérés dans

1. *I Cor.*, III, 16.

2. *VIII*, 26.

3. *JEAN.*, XIV, 15-27.

4. *Act.*, II, 1-4.

5. *Act.*, VI, 10.

les eaux du Baptême, fidèles à la grâce et réconfortés par les bienfaits de la Confirmation.

Si donc l'esprit des ténèbres exploite toutes les mauvaises tendances de notre nature déchue et les suites du péché originel pour nous entraîner au mal, l'Esprit de lumière profite de tous les nobles élans qui sont encore restés dans notre âme et des ressources infinies de la rédemption et de la grâce pour nous pousser au bien et nous rapprocher du Christ et de Dieu.

Cette doctrine est parfaitement conforme à l'enseignement du Docteur angélique :

D'après saint Thomas, ces paroles : « Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu » désignent ceux qui sont gouvernés par Lui comme par un Conducteur, un Directeur. Cette œuvre-là, l'Esprit l'accomplit en nous par des illuminations intérieures qui nous donnent de connaître ce que nous devons faire : « Que son Esprit me conduise », dit le Psaume. Mais celui que l'on conduit n'agit pas de lui-même. Par conséquent, non seulement l'homme spirituel est instruit par l'Esprit-Saint sur la conduite à tenir, mais son cœur même est mu par l'Esprit-Saint...

...Dès lors, outre le concours divin nécessaire à l'acte de toute cause seconde et grâce auquel nos facultés humaines surnaturalisées peuvent produire des actes conformes à leur puissance d'agir, l'Esprit-Saint, en raison de spéciales difficultés, ou en vertu d'une dilection spéciale, accorde parfois, de temps en temps, des motions extraordinaires, c'est-à-dire, des suggestions et des inspirations d'un ordre à part, supérieures à ce que demande la mise en branle de nos habitudes imparfaites, (bien qu'elles soient très conformes aux besoins de l'âme et à la bonté divine), des instincts divins qui opèrent en nous sans que nous ayons part à la détermination qui nous met en activité, mais non sans que nous agissions vitalement et avec le plénier consentement de notre volonté, car la motion de l'Esprit-Saint

est éminemment suave en même temps que souverainement efficace.

Ces grâces ont un nom dans le langage théologique. Tandis qu'on appelle grâces actuelles coopérantes le concours ordinaire, celles-ci se nomment grâces opérantes¹.

Ces instincts ou inspirations du Saint-Esprit se distinguent cependant des dons qui feront le sujet du chapitre suivant. Ceux-ci sont des habitudes permanentes, tandis que ceux-là sont des illuminations transitoires².

169. D. *Quels sont la nature, l'étendue, les fonctions des illuminations du Saint-Esprit ?*

R. La lumière et la vertu de la grâce ordinaire, que possèdent tous les chrétiens soucieux de leur salut éternel, leur permettent de résister aux tentations et d'observer tous leurs devoirs. Cependant, bien souvent le chrétien se trouve en présence, non seulement de fautes qu'il importe d'éviter à tout prix, ou de vertus qu'il faut absolument pratiquer sous peine de perdre la vie spirituelle et de compromettre son éternité, mais d'actes qui ont surtout pour but de le faire avancer ou reculer dans les voies de la perfection : actes, peut-être indifférents en eux-mêmes, mais qui, de fait, ont une influence directe sur le progrès spirituel.

Dans ces circonstances, la raison est souvent impuissante à déterminer ce qu'il est préférable de faire ou d'éviter ; la grâce ordinaire par ailleurs ne condamne, ni approuve absolument l'accomplissement ou l'omission de tel acte dont la relation avec le mieux et la perfection de l'âme n'est pas évidente. C'est alors, qu'interviennent les illuminations intérieures du Saint-Esprit dans le but de résoudre ce qu'il est le plus opportun de décider.

1. Cf. JORET : Il faut que des instincts divins nous viennent en aide transitoirement. *La Vie spirituelle*, 10 janvier 1920.

2. Cf. *Mémorial de la Vie spirituelle*, p. 217-218.

Faibles dans les âmes peu préoccupées de leur avancement spirituel, ces lumières sont plus vives et plus soutenues dans celles qui ont un désir réel de perfection, et se répandent avec une clarté plus intense encore dans les contemplatives dont le but essentiel est leur union avec Dieu par l'exercice du plus parfait.

« Ces âmes contemplatives, remarque le P. Baker, avancent à la lueur d'une lumière surnaturelle qui ne faiblit pas; elles sont conduites par des inspirations incessantes pour ce qui concerne même les actions les plus ordinaires, indifférentes; elles peuvent voir très clairement la conduite qu'elles doivent observer afin d'accomplir fidèlement la volonté de Dieu et d'accroître ainsi en elles un saint amour. Cette lumière extraordinaire leur est accordée en raison de leur recueillement habituel, de leur application à s'abstraire de toutes les choses sensibles pour se porter exclusivement à Dieu sur qui elles fixent en elles-mêmes toute leur attention¹. »

D'une façon spéciale, cette lumière intérieure fait voir : 1° Les circonstances les plus opportunes à la vertu, quand et comment un acte pourra être accompli avec plus de perfection et sera plus utile au progrès spirituel; 2° le genre d'oraison requis pour obtenir un succès plus complet; 3° la convenance de certains exercices tels que la lecture, l'étude, les conversations pieuses, la recherche de la solitude ou l'entreprise d'une œuvre, l'acceptation ou le refus de certaines invitations, etc..., et en général l'accomplissement ou l'omission de tout acte, indifférent en lui-même, mais susceptible de coopérer à un plus grand bien.

Ordinairement, en présence de ce genre d'action ou d'omission, l'inspiration intérieure incline à l'abstention, car ces occupations extérieures, qui ne s'imposent pas nettement d'elles-mêmes ou en raison d'un bien évident, engendrent la distraction et rendent plus difficiles le

recueillement, l'abstraction de l'esprit et la pensée habituelle de Dieu.

Le P. Baker énumère parmi les choses qu'il est préférable d'éviter, suivant les lumières du Saint-Esprit, les occupations suivantes : 1^o toutes conversations et correspondances inutiles ; 2^o les ingérences non pleinement justifiées dans les affaires d'autrui ; 3^o la recherche d'avantages ou de soulagements dont la nécessité n'apparaît pas ; 4^o les questions et les recherches, les modifications ou les changements qui ne sont pas d'un intérêt évident, ni urgent ; 5^o les accusations ou les excuses qu'un motif supérieur n'exige pas ; 6^o les distractions ou les amitiés susceptibles d'occasionner des dissipations intérieures ; 7^o les occupations capables d'encombrer l'esprit ou de le fatiguer ; 8^o les inquiétudes de conscience, les scrupules et les efforts spirituels qui privent l'âme de la tranquillité, de la paix et de la joie au service du bon Dieu.

« En un mot, conclue l'auteur du beau livre de la sainte Sagesse, les inspirations divines tendent toujours à la plus absolue simplicité dans les pensées, les paroles, les actions, et portent vers toutes les choses qui peuvent assurer le plus parfait exercice de l'obéissance, de l'humilité, de la résignation, de la pureté d'intention et de l'excellence de la prière, etc... de telle sorte qu'il faut éviter comme une suggestion du mauvais esprit tout ce qui est contraire à cette conduite¹. »

Ainsi, ce qui distingue l'inspiration de la grâce ordinaire, c'est une sorte d'instinct surnaturel qui porte l'âme à agir d'une façon déterminée dans les cas ou avec les meilleures intentions elle resterait indécise.

La plupart des actions que nous venons de signaler sont indifférentes en elles-mêmes, elles ne revêtent leur moralité que par suite des circonstances qui les précisent,

1. Sect. II, chap., 1, 12.

des intentions qui les dirigent et qui en font des actes coupables ou méritoires, bons ou meilleurs. Or, même en supposant qu'une âme soit sincèrement désireuse d'agir au mieux de son intérêt spirituel, il lui arrive souvent que, placée en présence d'une détermination qui s'impose et qui n'est pas rigoureusement indiquée par la nature de l'acte, elle est en suspens ; il peut se faire que ce qui, à son point de vue, est préférable, ne le soit pas en réalité pour son avancement spirituel. Sans doute, son désir loyal la préservera de toutes fautes, il sera méritoire, mais il ne coopérera pas directement à sa sanctification. C'est le but des illuminations intérieures du Saint-Esprit de sortir l'âme de l'incertitude et de la faire agir suivant les désirs de Dieu.

Plus l'âme est recueillie, plus elle avance en perfection, plus aussi ces lumières sont vives, abondantes, habituelles ; c'est pourquoi c'est le propre des saints de posséder cette assurance surnaturelle qui leur fait éviter les excès d'une confiance injustifiée et de toute crainte exagérée pour donner à tous leurs actes la note juste qui est la plus agréable à Dieu.

En conclusion, remarque le P. Parker, 1^o ou bien nous sommes obligés d'admettre que l'on peut tendre et arriver à la perfection chrétienne par le simple fait d'éviter les fautes graves et de pratiquer les vertus essentielles : ce qui est évidemment inexact ; 2^o ou qu'il n'y a pas de moyen efficace pour caractériser pratiquement la moralité des actes indifférents en eux-mêmes, afin de les faire contribuer à l'avancement spirituel : ce qui est manifestement contraire à l'expérience ; 3^o ou encore, il faut supposer que, sans un secours spécial, ces actions indifférentes peuvent soudainement acquérir un mérite que la grâce ordinaire ne produit pas : ce qui est une offense à la piété ; 4^o ou enfin, il est nécessaire d'admettre l'intervention du Saint-Esprit qui illumine l'entendement pour lui donner la claire vision de ce qui est le plus opportun, incline la volonté pour le lui faire

accomplir, et, par là, atteindre une fin aussi sublime que celle de la perfection dans la contemplation.

En vérité, les dispositions intimes de l'âme et ses attraites intérieurs sont tellement irréductibles à une règle purement extérieure ; ils sont si profondément secrets et mystérieux, que seul, le Saint-Esprit peut les découvrir et les conduire, car seul il pénètre les cœurs : les inclinations les plus cachées et les tendances les plus imperceptibles sont clairement présentes à ses yeux et il peut les mouvoir dans le sens qui convient le mieux à la sanctification de ceux qui comptent sur son puissant secours¹.

Cette lumière intérieure du Saint-Esprit peut être habituelle et permanente, ou actuelle et transitoire.

La lumière permanente n'est autre chose que la vertu de discrétion spirituelle, sans laquelle, même les actions les plus éclatantes, ne sont d'aucun profit pour l'âme ; comme par exemple les mortifications volontaires, les aumônes, etc... car lorsque ces actes ne procèdent pas d'une parfaite charité et ne visent pas une augmentation de vie intérieure et de sanctification, bien loin qu'ils soient utiles à l'âme, ils lui causent un vrai préjudice en en diminuant la vertu. Ces deux conditions sont indispensables au mérite d'une action qui doit venir de Dieu et retourner à Lui. Il ne suffit donc pas qu'une âme se propose d'agir en vue de Dieu, il faut encore qu'elle ait conscience que, dans telle circonstance donnée, elle agit suivant le bon plaisir de Dieu et selon l'inspiration intérieure qui vient de Lui ; car, suivant l'expression de Tauler, Dieu ne récompensera que les actions qui viennent de Lui, c'est-à-dire celles qu'Il a donné ordre d'accomplir.

Cependant, aussi longtemps que cette lumière est simplement diffuse dans l'esprit en lui permettant de voir d'une façon habituelle le bon plaisir de Dieu, elle

1. *Op. cit.*, Sect., II. chap., IV-VII

ne remplit pas les fonctions de guide ou de directeur, elle ne conduit pas l'âme. Mais au moment où, en raison des circonstances qui le demandent, Dieu incline la volonté à l'action, l'illumination intérieure devient en quelque sorte agissante, elle concentre ses rayons de telle sorte sur un point déterminé, elle le met si bien en évidence, elle contribue à préciser de telle façon ce qu'il faut faire, comment il faut agir, que l'âme est parfaitement renseignée sur ce qu'elle doit accomplir. Dans ce cas, Dieu apparaît bien comme le Directeur intérieur de l'âme : C'est la lumière actuelle ou transitoire qui est le propre des illuminations dont il est ici question.

Or cette lumière si précieuse est à la disposition de tous les hommes de bonne volonté qui cherchent Dieu dans la sincérité de leur cœur. Elle n'est pas le privilège des âmes exclusivement contemplatives ou de celles qui visent à une haute perfection, mais elle est accordée à tous ceux qui tendent vers la perfection dans les pratiques ordinaires de la vie chrétienne. C'est même à l'aide de cette lumière supérieure que les âmes imparfaites peuvent se purifier de leurs souillures, se dégager des étreintes de l'intérêt personnel et de l'égoïsme, organiser leur existence, prévoir la série et l'enchaînement de leurs occupations. Si elles ont soin, dès le matin de chacune de leurs journées, d'implorer l'assistance du Saint-Esprit, afin de n'agir que sous l'empire de l'amour de Dieu et pour sa plus grande gloire, de persévérer ensuite dans cette sainte résolution, d'avoir recours, en temps opportun, à l'heure des difficultés ou des indécisions, à une surabondance d'éclaircissement, il n'est pas douteux qu'insensiblement ces âmes acquerront un degré supérieur de perfection.

Néanmoins, il importe que cet effort s'accomplisse suavement, sans contrainte, sans complication, de sorte qu'une négligence dans la fidélité à ces résolutions et à ces pratiques ne devienne pas l'occasion de scrupules,

de troubles, de regrets dont les résultats seraient désastreux. Dans ces conditions, la lumière des inspirations intérieures deviendra de plus en plus habituelle, diffuse, et chassera les ténèbres de l'indécision au milieu desquelles l'âme devait péniblement avancer¹.

Il est bien évident enfin qu'il ne faut pas confondre ces inspirations intérieures avec les interventions miraculeuses pour ainsi dire du Saint-Esprit et qui se traduisent par des visions, des conversations mystiques, des messages célestes communiqués par des voix d'en haut, etc... Ces interventions sortent de l'ordinaire dans la conduite des âmes, même sous l'action du Saint-Esprit ; elles sont très sujettes à caution et demandent une discrétion telle qu'il n'est permis à personne de les désirer, voire même, il convient de les redouter, de s'en défendre comme autant de causes plus aptes à nourrir la vanité qu'à accroître la vraie perfection intérieure².

170. D. *Quelle coopération l'âme pieuse peut-elle apporter aux illuminations du Saint-Esprit ?*

R. Pour bien profiter des illuminations du Saint-Esprit, l'âme pieuse doit d'abord se dégager de toutes les influences pernicieuses que peut exercer sur elle le démon, et ensuite s'appliquer à suivre fidèlement les indications de son céleste inspirateur.

Puisque notre divin Directeur veut bien ainsi se charger de nos âmes, il est juste que nous lui répondions avec empressement et que nous suivions fidèlement ses conseils et sa direction. Mais, comme à côté de ce guide autorisé et sûr se trouve un intrus qui prétend nous soumettre pareillement à son influence en usurpant les droits qui ne lui reviennent pas, nous devons d'abord secouer le joug de ce mauvais inspirateur et le réduire au silence, puis fixer toute notre attention sur les leçons de notre céleste illuminateur.

1. Cf. Holy WISDOM. Sect. II, ch. vi, 13-16.

2. *Op. cit.*, Sect., II, ch. I-XIII.

Les deux grands moyens dont se sert l'ennemi de notre sanctification et de notre salut pour arriver à ses fins sont les distractions suscitées par l'imagination et les troubles occasionnés par les passions. Le premier effort de notre âme, dans le but de se préparer à jouir paisiblement des illuminations intérieures, consiste à se délivrer de ces images sensibles et de calmer les appétits inférieurs.

Or, pour se dégager des poursuites fastidieuses de l'imagination, il importe d'observer le programme suivant, qu'on ne parviendra à réaliser qu'après un long et vigilant exercice : 1^o ne jamais s'occuper des affaires qui ne nous concernent pas ; 2^o mortifier notre curiosité naturelle qui nous porte à nous enquérir de mille détails n'ayant aucun rapport avec notre perfection ; 3^o supprimer les conversations inutiles ; 4^o réduire nos pensées à un minimum et diriger celles qu'il est opportun de cultiver dans un sens toujours favorable à notre progrès spirituel.

Pour calmer la violence des passions, il faut 1^o éloigner toute amitié dangereuse ; 2^o éviter toute préoccupation de bien-être ou de recherche personnelle ; 3^o nous soustraire le plus promptement possible aux étreintes de l'orgueil, de l'ambition, de la colère, de la haine, de l'impatience, de la mélancolie, de la tristesse, des scrupules, et cela dès leur premier saisissement, car l'esprit et le cœur se dérobent d'autant plus difficilement qu'ils se sont laissés accaparer davantage au début ; 4^o enfin, nous devons nous prémunir contre le retour de ces influences pernicieuses, en nous conservant dans le calme, la paix et la résignation ; pour cela il nous faut éviter l'empressement dans l'accomplissement de nos devoirs, même les plus rigoureux et les plus urgents ; tout profond ressentiment par suite des événements contraires ou des ennuis causés par le prochain et l'échec de nos entreprises ; enfin l'agitation intérieure capable de produire en nous une émotion trop vive de joie ou de tristesse.

Après que nous aurons ainsi atténué les moyens d'action de la nature et du démon, il nous restera encore à faciliter l'influence du Saint-Esprit ; et, dans ce but, nous aurons à nous assurer la plus complète indépendance et liberté d'esprit, si indispensable au bon résultat de la direction surnaturelle mais extrêmement difficile à obtenir, car souvent nous créons des entraves comme à plaisir et nous prétendons, inconsciemment du moins, tracer une ligne de conduite au Saint-Esprit qui se trouve en quelque sorte gêné pour nous introduire dans la voie de son choix.

Parmi les entraves dans lesquelles les âmes pieuses ont coutume de s'engager, il faut énumérer : 1^o les confessions multipliées faites sous l'empire de la crainte et du scrupule ; 2^o les examens de conscience conduits sans discrétion, se fixant bien plus sur la faute matérielle que sur la responsabilité provenant de la négligence ou de la mauvaise volonté ; 3^o les revues générales ou détaillées d'un passé suffisamment en ordre par suite du soin apporté habituellement à la réception des sacrements ; 4^o la surcharge de pratiques religieuses, de mortifications ou de prières vocales ; 5^o la tendance à vouloir observer les exemples de vertus que l'on trouve exposés dans les ouvrages de piété et qui ne sont pas en rapport avec l'action de la grâce dont l'âme dispose ; 6^o la manie de vouloir imiter ce que l'on admire chez les autres, sans se rendre compte de l'opportunité d'un tel effort ; 7^o l'imprudence de s'astreindre par des promesses ou des vœux sans avoir mûrement réfléchi et pris conseil, etc... Toutes ces pratiques et beaucoup d'autres de ce genre gênent l'âme, la fatiguent, la découragent et empêchent cette liberté d'esprit qui est indispensable à l'initiative du Saint-Esprit. C'est pourquoi l'âme qui veut être fidèle à cette motion surnaturelle s'appliquera à simplifier le plus possible sa vie religieuse pour se livrer de toute son ardeur aux exercices de la possession d'elle-même, du recueillement, de la

paix intérieure, de la confiance en Dieu et de la joie spirituelle. C'est dans cette atmosphère calme et sereine que le Saint-Esprit parle, et ce n'est que dans ces circonstances que l'âme peut l'entendre, le comprendre et suivre ses conseils.

Or pour cela, nous devons surtout pratiquer la prudence et la charité.

Par la prudence, l'âme a le regard dirigé du côté des œuvres qu'elle accomplit ; par la charité, elle s'unit plus intimement avec le Saint-Esprit d'où lui viennent les lumières et la force. C'est en quelque sorte par l'harmonieux accord de la prévoyance et de l'inspiration que l'âme agit saintement.

Humainement parlant, la prudence joue déjà un grand rôle dans l'organisation et surtout dans la tenue de la vie : elle répand, à sa manière, une vive lumière dans l'âme, lumière qui se reflète sur les événements et les circonstances, qui permet ainsi de les mieux voir, de les mieux apprécier à leur juste valeur, de former un jugement plus équitable, de prendre des déterminations plus opportunes et de vivre enfin d'une façon plus conforme à la droite raison et plus utile dans l'intérêt de celui-là même qui a le soin d'exercer cette vertu dans toutes ses actions. Mais lorsque la grâce intervient dans une âme, elle est accompagnée de toutes les vertus infuses et par conséquent de la prudence surnaturelle. Sous cette influence, la raison voit mieux et découvre une infinité d'éléments utiles à connaître et que la prudence naturelle ne lui avait point manifestés. Cette prudence surnaturelle permet non seulement d'apprécier plus justement les choses suivant leurs circonstances particulières, mais encore et surtout, elle leur donne leur véritable direction en faisant envisager les œuvres de la vie à leur vrai point de vue, sous l'angle surnaturel de l'éternité.

La prudence, ainsi élevée et transformée, donne une compétence infiniment plus précise et plus assurée pour

la conduite de la vie qu'elle dirige jusqu'aux confins de la gloire.

Cependant, cette prudence surnaturelle devient encore plus perspicace et plus riche en moyens d'action, lorsque les illuminations intérieures du Saint-Esprit rendent plus vives les lumières de la grâce ordinaire, en précisent la direction dans le sens de l'action qui doit s'accomplir. Elle utilise toutes les ressources de la grâce et de la nature. C'est pourquoi l'âme qui veut en retirer tous les avantages doit se guider selon les préceptes de la prudence naturelle et surnaturelle, tout en ayant soin de les subordonner les uns aux autres suivant le degré de hiérarchie morale qu'ils occupent, de sacrifier au besoin les conseils de la prudence humaine aux indications de la prudence surnaturelle et de suivre les inspirations intérieures lorsqu'elles entraînent dans une voie que la grâce ordinaire n'impose pas tout en l'approuvant.

Au reste, la pratique de la charité facilite cette tâche délicate. C'est elle, plus encore que la prudence, qui doit assurer le bon usage des lumières du Saint-Esprit. En effet les ténèbres qui obscurcissent notre entendement et l'aveuglement du cœur, causes principales du manque de prudence dans l'ordre des choses humaines comme dans l'économie surnaturelle, viennent surtout des désordres que l'amour-propre cause dans notre volonté. Cet amour-propre invétéré paralyse la volonté et ne laisse pas à l'intelligence sa complète liberté d'action.

C'est à tel point que, même instruits par la foi des devoirs de piété et de vertu qui s'imposent à nous, nous nous laissons encore conduire par l'amour-propre qui nous persuade de nous y soustraire ou nous suggère mille prétextes pour nous en dispenser ; de sorte que, par son ingérence, malgré les lumières de la foi, destinées à nous éclairer et à nous conduire, nous nous égarons et sortons du droit chemin.

Mais aussitôt que la charité pénètre avec abondance dans une âme, l'amour-propre tend à se retirer. Plus la charité est ardente et active, plus l'amour-propre est faible et inerte. Quand la charité domine en reine absolue, l'amour-propre disparaît, car ces deux tendances sont diamétralement opposées, elles ne peuvent pas régner ensemble dans un même cœur.

La charité redresse les travers produits dans la volonté par l'amour-propre, elle dévoile les insinuations plus ou moins subtiles, ses faux prétextes, ses intérêts dissimulés et mesquins, toutes ses prétentions inadmissibles. L'intelligence sur laquelle il exerçait une influence illégitime reprend sa liberté.

L'intelligence, redevenue libre, maîtresse d'elle-même et de ses actes, soutenue maintenant par la force de la charité, de l'amour de Dieu, voit les choses telles qu'elles sont et dans la direction qu'elles doivent suivre, elle les contemple sous le regard de Dieu, elle voit Dieu en elles, les utilise pour se rapprocher elle-même de Dieu sous l'action d'une foi plus vive et plus agissante.

Dans ces circonstances, la volonté elle-même ayant reconquis son indépendance vis-à-vis de l'amour-propre et réconfortée par la charité, apporte également son concours à l'intelligence : bien loin de faire naître les difficultés, d'accumuler les obstacles, elle prépare la voie, elle incline la raison à s'acquitter de ses fonctions avec plus d'énergie et de constance, elle éloigne toutes les causes de distractions afin de lui faciliter sa tâche, elle la pousse dans la voie où elle est elle-même entraînée par la charité.

Plus l'action de la charité est puissante sur la volonté, plus la volonté agit efficacement sur la raison, et plus aussi la raison est capable de jouir des lumières de la foi, des illuminations du Saint-Esprit et de donner à toute la vie une direction conforme aux vues divines dans le chemin qui conduit le plus sûrement à Dieu.

La charité est donc la vertu par excellence qui prédis-

pose l'âme à l'influence du Saint-Esprit et lui permet de voir clairement sa route, d'éviter comme instinctivement tous les faux pas, les passages dangereux, de marcher avec ardeur, sans trébucher ni tomber, d'avancer sans inquiétude ni hésitation et d'arriver enfin plus rapidement au terme de la perfection¹.

Enfin les dons du Saint-Esprit interviennent très heureusement pour faciliter le bon usage de ces inspirations. (175)

Les effets de ces illuminations intérieures, secondées par la prudence et la charité, ne tardent pas à se signaler dans l'âme, car le progrès spirituel qu'ils assurent est extrêmement sensible.

C'est une inviolable fidélité à tous les commandements de Dieu, aux conseils ou à l'esprit des conseils suivant la vocation particulière de l'âme. C'est une sage discrétion dans l'usage de la mortification qui sait unir l'esprit de pénitence et les soins nécessaires au corps et à la santé. C'est une ferveur régulière dans la prière qui est conduite avec modération mais dans une ascension constante par les degrés qui la rapprochent de plus en plus de Dieu. C'est un jugement pondéré de tous les événements, de toutes les circonstances, de toutes les personnes dont l'action commune forme l'atmosphère dans laquelle elle vit. C'est une juste appréciation de toutes les réclamations de la conscience qu'elle tient à l'abri des craintes et de l'insouciance, des scrupules et du relâchement : c'est en un mot l'équilibre à peu près constant dans la modération qui lui permet de donner à tous ses actes une grande perfection surnaturelle.

171. D. *Quel degré de certitude faut-il accorder aux illuminations du Saint-Esprit ?*

R. Si précieuses que soient ces illuminations intérieures, pouvons-nous être certains que ce sont bien elles qui nous éclairent quand nous estimons en être

1. *Op. cit.*, Sect. II, ch., VII-VIII.

favorisés ? N'y a-t-il pas lieu à de nombreuses illusions dans l'usage d'une intervention si mystérieuse ? Pouvons-nous obtenir des preuves, des témoignages que nous ne sommes pas victimes de notre propre imagination alors qu'il nous semble être conduits par l'Esprit de Dieu ?

Il est bien sûr, tout d'abord, que nous ne pouvons pas avoir de ces manifestations une certitude absolue, pas plus que nous ne possédons une garantie complète de notre état de grâce. Mais, de même qu'il nous est permis d'entretenir une ferme confiance d'être dans l'amitié de Dieu quand notre conscience ne nous reproche rien de grave, ainsi nous sommes autorisés à garder une douce persuasion que c'est le Saint-Esprit qui nous conduit lorsque les inspirations intérieures contribuent de la façon la plus heureuse à notre avancement spirituel et à notre sanctification.

Parfois cette persuasion est encore plus grande lorsque nous observons un merveilleux accord entre le langage intérieur qui nous a invité à agir d'une façon déterminée et le langage extérieur de la divine Providence qui a conduit les événements.

Dieu procède de la sorte avec ses fidèles serviteurs pour leur venir en aide dans les moments difficiles où il leur est pratiquement impossible d'avoir recours à leur directeur ou de lui faire comprendre les mystérieux appels de la grâce intérieure. Ne pouvant trouver la lumière suffisante ni en eux-mêmes, ni dans les secours ordinaires de la direction, ils se voient prévenus de l'intervention spéciale du Saint-Esprit qui veut bien remplir auprès d'eux les fonctions de Directeur.

Au reste, la promesse tant de fois réitérée par Notre-Seigneur d'être avec ses disciples, de leur envoyer le Saint-Esprit, puis l'assurance donnée aux âmes chrétiennes de posséder ce divin Esprit et d'en jouir pour obtenir ses lumières et ses conseils, sont tout autant de raisons de croire fermement à cette intervention,

surtout quand elle est la seule qui puisse nous tirer d'embarras et nous faire agir selon les vues de Dieu.

Cette persuasion augmente lorsque nous avons soin de ne pas nous laisser entraîner, ni par les rêves de l'imagination ou les raisonnements intéressés, ni par les goûts plus ou moins conformes à la nature bien qu'entrevus peut-être à travers une certaine lueur surnaturelle. ni enfin par une dévotion sensible et douce capable de nous induire en illusion.

Lorsque nous nous sommes sérieusement précautionnés et comme défendus contre ces tendances où la nature est susceptible de jouer un si grand rôle et de nous tromper, nous pouvons alors nous établir dans une disposition d'âme tout particulièrement favorable aux inspirations surnaturelles et qui nous donnera une impression bien plus ferme encore que nous sommes très vraisemblablement sous l'action du Saint-Esprit.

Pour cela, il faut que nous tâchions de nous abstraire de toutes les créatures, de nous dégager de tous les intérêts personnels et de nous absorber en quelque sorte en Dieu dans un profond recueillement. Si alors nous sentons poindre dans notre esprit, d'abord comme une pensée vague qui semble prendre de la consistance et de la précision à mesure que notre esprit la considère, et se fixe en elle ; si cette pensée, en s'accroissant davantage, nous montre clairement la résolution qu'il faut prendre ; si enfin notre volonté accepte cette résolution suavement mais énergiquement pour aboutir à une détermination où domine cependant la résignation et la complète soumission à la volonté divine ; nous pouvons, dans de telles circonstances, juger avec confiance et tranquillité d'âme que nous sommes vraiment sous l'action du Saint-Esprit, que notre résolution n'est pas le résultat du raisonnement, de l'imagination, des goûts personnels, des passions, mais seulement l'œuvre de cet esprit bienfaisant¹.

1. Cf *Op. cit.*, Sect. II, ch., VIII, 6.

172. D. *Quelle doit être l'attitude de l'âme pieuse pour concilier les illuminations du Saint-Esprit avec la direction et les ordres de l'autorité ?*

R. Pour comprendre les rapports qui doivent exister entre les illuminations du Saint-Esprit, la direction et l'autorité des supérieurs, il faut ne pas perdre de vue l'objet véritable de ces illuminations.

Nous avons dit que ces illuminations se rapportent surtout aux actes qui doivent coopérer à notre sanctification, sans que nous puissions par nous-mêmes arriver à une détermination précise relativement à l'attitude que nous devons observer ; quelquefois, lorsque l'âme est impuissante à faire connaître au Directeur ce qui se passe en elle et quels sont, au juste, les appels de la grâce.

Ce n'est pas à dire que, dans ces circonstances, nous ne puissions pas quand même avoir recours aux lumières de notre directeur habituel dont l'expérience et les autres qualités nous seront sans doute d'une grande utilité. S'il est vrai que le directeur ait le devoir de suivre l'action de la grâce dans les âmes qui lui sont confiées, il est sûr également que ces âmes ont l'obligation de se faire connaître et de révéler les inspirations intérieures qui servent de norme à la direction.

C'est ainsi que se combineront les deux actions surnaturelles du Saint-Esprit par l'appel intérieur de sa voix et par l'appel extérieur des manifestations qu'il fait à l'âme à l'aide de ceux qu'il a placés auprès d'elle. D'une façon générale, il ne doit pas y avoir conflit entre ces deux appels, ils sont destinés à se soutenir et à se corroborer mutuellement. Mais, s'il y avait la moindre divergence, cela proviendrait d'une erreur réelle ou apparente seulement dans les interprétations des lumières de la grâce : erreur qui ne tarderait pas à se dissiper sous l'influence de la prière et qui, aussi longtemps qu'elle subsisterait, exigerait de l'âme, la plus assurée

de la réalité de ses inspirations, le sacrifice de ses vues personnelles, en esprit de soumission et d'humilité.

Il appartient donc à l'âme qui est sous cette heureuse influence, de se fixer dans le recueillement et la prière et de s'affermir dans sa conviction par la prudente direction de ceux qui lui servent d'intermédiaires auprès de Dieu.

§ 4. — LES DONNÉS DU SAINT-ESPRIT

173. *Les dons du Saint-Esprit.* — 174. *Leur nature.* — 175. *Leur prééminence.* — 176. *Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la vie chrétienne.* — 177. *Préparation pour recevoir les dons du Saint-Esprit.* — 178. *Leur nombre et leur classification.* — 179-180. *Le don d'intelligence, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 181. *Le don de sagesse, sa nature et ses effets.* — 182. *Source de lumière.* — 183. *Charité, principe de sagesse.* — 184. *Degrés du don de sagesse.* — 185. *Désirs du don de sagesse.* — 186-187. *Le don de science, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 188-189. *Le don de conseil, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 190-191. *Le don de piété, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 192-193. *Le don de force, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 194-195. *Le don de crainte, sa nature, ses effets, ses degrés.* — 196-197. *Les fruits du Saint-Esprit, leur nature et leur nombre.* — 198-199. *Les béatitudes, leur nature et leurs rapports avec les dons du Saint-Esprit.*

173. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les dons du Saint-Esprit ?*

R. Les dons du Saint-Esprit sont des dispositions ou habitudes, c'est-à-dire des qualités permanentes, surnaturelles et infuses, communiquées à l'âme avec la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles, dans le

but de nous rendre prompts, souples et dociles aux inspirations divines ; dans l'exercice des vertus, ils nous porte à les pratiquer d'une manière excellente, surhumaine et comme divine¹. Par les sept dons du Saint-Esprit, Dieu nous facilite la pratique de toutes les vertus : la foi, l'espérance et la charité sont plus particulièrement excitées par les dons d'intelligence, de science et de sagesse ; la prudence est animée par le don de conseil ; la justice, par le don de piété ; la force, par le don de force ; la tempérance, par le don de crainte. Ne nous faisons qu'indiquer ici les rapports généraux qui existent entre les dons et les vertus, nous réservant d'assigner à chaque don les effets qui lui sont propres.

174. D. *Quelle différence y a-t-il entre les dons du Saint-Esprit et les vertus surnaturelles ?*

R. Les dons du Saint-Esprit, comme les vertus infuses sont des dispositions ou habitudes surnaturelles qui nous rendent capables de faire des actes saints et dignes de la vie éternelle. Les dons ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier, mais ils ont une règle plus élevée, et par suite, ils portent à faire des actes plus parfaits ou du moins d'une manière plus prompte et plus facile.

La règle qui dirige les dons, ce n'est plus seulement la raison éclairée par la foi, c'est l'Esprit-Saint lui-

1. D. Th. 1. 2. q. lxxviii, a. 3, c : *Dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad obediendum Spiritui sancto.* — D. Th. In Isai, c. ix : *Dona dantur in adjutorium virtutum.* — Dion. Cart. *De donis* Tr. 1, a. 16 : *Opinor quod donum Spiritus sancti, aliud prorsus non sit, nisi habitualis ac supernaturalis perfectio mentis creatæ a divina bonitate, immediate per creationem infusa, in adjutorium expeditionemque virtutum concessa, per quam redditur mens creata a supernaturali Rectore seu Spiritu sancto faciliter mobilis...* Dona ipsos virtutum habitus ornant, atque eorum actus faciles reddunt, imo faciliores quam sine donis esse possent. — Joan. Viguierius, S. O. Præd. *Inst. ad Christ. theol.* c. xiii, § 1, v. 1 : *Donum est habitus infusus, quo homo perficitur ad prompte et faciliter, et modo quodam superhumano, absque discursu in repentinis, sequendum et operandum, secundum instinctum Spiritus sancti.*

même. Lorsque l'homme, sous l'influence de la grâce, se porte à quelque acte de vertu, il agit de son propre mouvement, à la suite d'une délibération, et il doit se conduire d'après les règles de la raison ou de la foi, suivant qu'il est question d'un acte de vertu acquise ou infuse. S'il s'agit d'un acte en rapport avec les dons du Saint-Esprit, l'homme y est pour ainsi dire porté sans raisonner, par le mouvement du Saint-Esprit, en dehors des règles ordinaires de la nature et de la grâce. Les actes produits alors par les dons du Saint-Esprit, partant d'un principe plus élevé, sont aussi plus parfaits, ou du moins ils deviennent plus prompts et plus faciles. C'est un mode d'action supérieur : les vertus font agir d'une manière ordinaire, les dons font pratiquer les vertus d'une manière excellente, surhumaine et comme divine¹.

1. D. Th. 1. 2. q. LXVIII, a. 1 : Dona nominantur quandoque *virtutes*, secundum communem rationem virtutis ; habent tamen aliquid super-veniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, *in quantum est a Deo motus* — *Ibid.* a. 2, ad. 1 : Dona excedunt communem perfectionem, non quantum ad genus operum, eo modo quod consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio. — *Ibid.* a. 2, ad 2 : Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin *semper* indigeat moveri *quodam superiori instinctu Spiritus sancti*. — In 3, dist. 34, q. 1, a. 1, c : Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum. — *Ibid.* ad 3 : In donis illa quæ sunt virtutum, sunt eminentiori modo quam in virtutibus. — 1. 2. q. LXVIII, a. 1, c. : Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. — *Ibid.* ad 1 : Unde et Philosophus in 7 *ETHIC.*, c. 1, supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam ; secundam quam dicuntur aliqui divini viri.

Contenson. *Theol. mentis et cordis*. l. VIII, dis. 1. c. II, spec. 3 : Anima nostra ad bonum a triplici motore fieri potest, a ratione, a fide, ab inspiratione et instinctu speciali Dei ad aliquid præter communes regulas promovente : animus porro noster per virtutes acquisitas est facile mobilis a ratione, per infusas a fide. Ergo sunt necessaria alia dona, quibus homo facile et veluti connaturaliter moveatur a Spiritu sancto.

Chrys. JAVELLI. S. O. Præd. *Phil. Christ.* De sept. donis, P. IV, c. 1. Hæc distinctio non sumitur præcise ex eo quod dona movent hominem ad actum bonum motione divina extrinseca, virtutes autem motione intrinseca ; nec ex eo quod virtutes movent ad actus bonos humanos, dona autem ad actus divinos ; sed ex eo quod virtutes ordinant diversas potentias ad

Citons un exemple. Je cherche à connaître une chose, en la considérant dans sa cause naturelle : c'est la science naturelle, fruit de la raison. Je cherche à connaître une vérité à l'aide de la révélation : c'est la science théologique, tirée des principes de la foi. Je considère les choses créées par rapport à Dieu, sans raisonner, par une lumière intérieure qui me les fait juger et apprécier avec des vues toutes surnaturelles : c'est la science des vrais enfants de Dieu qui a pour principe l'Esprit-Saint lui-même¹. Telle est la règle supérieure qui dirige les dons.

Quelques-uns ont cru que les actes des dons du Saint-Esprit étaient réservés exclusivement aux vertus héroïques ou de conseil, et que dans la pratique des vertus ordinaires ces dons restaient toujours inactifs. Ce serait, au témoignage d'un grand nombre d'auteurs réduire beaucoup trop l'action des dons du Saint-Esprit :

bonum, puta Theologicæ ordinant intellectum et voluntatem ad Deum ut ultimum finem. Intellectuales perficiunt intellectum practicum et speculativum in actibus suis. Morales perficiunt partem appetitivam per rationem regulantem. Dona autem Spiritus sancti perficiunt omnes animæ vires, ut debite Deo primo Motori subdantur et in ipsum ordinentur. — Item distinguuntur ex eo quod virtutes sunt principia in homine operandi bonum modo humano, id est, ut communiter et proportionaliter invenitur in homine. Dona autem sunt *principia impulsiva et directiva* in bonum, *altiori, perfectiori, et divino modo*, ita quod dum homo afflatur dono Spiritus sancti, videtur opere illius doni non homo, sed quid divinum... In hoc ergo stat resoluta donorum distinctio a virtutibus, quod virtutes perficiunt hominem humano modo, et inducunt eum ad operandum humano modo; sed dona perficiunt altiori modo, et faciunt omnes vires animæ operari modo supra humano.

1. Dion cart.. *De donis*. Tr. 3, a 20 : Triplex exstat scientia. Est nempe naturalis scientia, quam, I. Posteriorum, diffiniens Aristoteles, « Scire, inquit, est rem per causam cognoscere... » Talis scientia est habitus conclusionis per demonstrationem probatæ. Alia vero scientia, est donum gratiæ gratis datæ, quæ in sacra Scriptura addiscitur et legitur, et sine gratia sæpe habetur... Hæc autem scientia naturalis non est, sed ex principiis fidei orthodoxæ procedit, et ipsis fulcitur : est enim cognitio rerum creatarum, secundum sacræ Scripturæ doctrinam... Tertia autem scientia, est donum Spiritus sancti, quæ sine charitate et gratia nequit haberi : pertinet enim ad munera gratiæ gratum facientis, nec humano valet studio adipisci ; sed a Spiritu sancto infunditur quemadmodum cætera dona.

d'après ceux-ci, leur action s'étend également à une multitude de circonstances où la volonté de Dieu demande de nous une certaine promptitude et une docilité plus grande dans la pratique des vertus ordinaires de la vie chrétienne, par exemple, quand il s'agit de se défaire de ses vices, de dompter ses passions, de résister aux tentations de la chair, du monde et du démon, surtout quand la faiblesse et l'infirmité du sujet demande un secours plus complet et plus efficace, et par conséquent un principe d'action plus élevé. Ce dernier sentiment, que nous croyons être l'expression de la vérité, est fondé sur ce que les dons ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier et distinct des vertus, mais nous viennent simplement en aide pour pratiquer toutes les vertus d'une manière plus prompte et plus facile¹.

1. S. Antoninus. *Sum. Theol.* P. IV, t. X, c. III: Secundum diversos gradus aliqui sortiuntur sapientiam. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione divinarum, quam et in ordinatione rerum humanarum secundum regulas divinas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest existenti sine peccato mortali per gratiam gratum facientem. Juxta illud. I. JOAN., II. *Unctio docet nos de omnibus*. Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum... Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Joan. a Sto Thoma. S. O. P. *Cursus theol.* in 2. 2. q. LXVIII, usque ad q. LXX, disp. 18, a. 2. Intra idem objectum et materiam virtutum, speciali et extraordinario modo se habent (dona) respectu subjecti propter ejus infirmitatem et defectus, licet enim impletio mandatorum, et operatio virtutum sufficiat ad salutem, si integra, et plena observatio fit, tamen ut fiat, et inter tot obstacula non deficiamus, Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, quia non sufficit sola ratio cum virtutibus, nisi etiam adsit instinctus, et motio Spiritus supplens infirmitatem, et superans difficultatem in multis, in quibus non potest ratio etiam cum virtutibus, et secundum earum limitatam mensurationem ad omnia se extendere, ita ut perducatur usque ad consequendam salutem, sed *Spiritus tuus deducet nos in terram rectam*, ut dicitur Ps. CXLII. Et hæc est solutio, et doctrina S. Th. in hac quæst. 68, a. 2, ad 1 et 3, si bene et attente legatur.

SUAREZ, *De gratia*, l. VI, c. x, n° 6: Licet, inter actus donorum, quidam, qui ab ordinariis legibus exorbitant, raro fiunt, nisi ex instinctu Spiritus Sancti, nihilominus non sunt illi adæquati actus horum habituum, sed per illos tanquam per notiores peculiarem modum operandi Spiritus Sancti per hæc dona explicamus; potest tamen et solet Spiritus Sanctus etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto vel in consilio hoc peculiari modo hominem ad operandum movere, ita ut in eadem materia in qua

175. D. *Les dons du Saint-Esprit ont-ils une prééminence sur les vertus ?*

R. Les dons du Saint-Esprit passent avant les vertus morales dans l'ordre de la dignité et de la perfection ; en effet, les vertus morales, par elles-mêmes, ne produisent que des œuvres conformes à la prudence naturelle ou surnaturelle, selon qu'elles sont acquises ou infuses, tandis que les dons disposent le cœur à suivre l'inspiration divine. Les vertus théologiques conservent le premier rang, parce que ces vertus nous unissent directement à Dieu. Cependant, les dons du Saint-Esprit sont accordés pour venir en aide à toutes les vertus, même aux vertus théologiques. A l'égard de celles-ci, il est vrai, les dons peuvent être considérés comme des serviteurs fidèles qui prêtent main-forte à leurs maîtres ; mais le secours n'en est pas moins réel, puisque les actes sont plus complets et plus parfaits¹.

potest homo operari ex virtute, tunc altiori modo ex dono operetur, ideoque isti habitus non sunt otiosi, nec raro operantur, si justus in gratia multo tempore perseveret, et motibus Spiritus sancti obtemperet.

On trouvera plus loin, dans le cours de ce chapitre, d'autres autorités en faveur de la même doctrine, et spécialement quand nous parlerons de la nécessité des dons du Saint-Esprit (176).

1. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 1, ad 3 : Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. — 1. 2. q. lxxviii, a. 8, c. : Virtutes theologice præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea... Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales et morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem ; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. — Sylvius (*in hunc articulum*) explique en ces termes la prééminence des vertus théologiques sur les dons : Quia per virtutes theologicas mens humana unitur Deo ; per dona autem perficitur ad hoc, ut ab eo sit bene mobilis : perfectius vero est uniri Deo, quam esse dispositum ad sequendam ejus motionem. Hinc Rich. in 3. dist. 34, tradit, quod dona dantur in adjutorium virtutum diversimode ; moralium quidem et intellectualium sicut a principe fortior miles datur in adjutorium debiliori : theologicarum autem, sicut servus datur in adjutorium Domino imperanti. — Dion. Cart. *De donis*. Tr. 1, a. 6 : Ideo præstantur (dona) a Spiritu sancto, quatenus virtutes theologicas perficiendo, rationalem creaturam ad æternam beatitudinem excellentius faciliusque perducant.

176. D. *Les dons du Saint-Esprit sont-ils nécessaires au salut ?*

R. Sans aucun doute. Voici comment on peut exposer cette vérité. — Dieu travaille à nous perfectionner de deux manières : par la lumière naturelle de la raison, et par les vertus infuses. Cette seconde perfection est évidemment plus grande que la première, elle est surnaturelle ; cependant, elle ne laisse pas que d'être imparfaite, puisque, même avec les vertus théologales, nous ne connaissons et nous n'aimons Dieu qu'imparfaitement ; en effet, nous ne possédons ces vertus que d'une manière incomplète. En tout ce qui est du domaine de la raison et qui tend à une fin naturelle, nous pouvons, avec l'aide de Dieu, agir de nous-mêmes ; nous ne le pouvons pas, quand il s'agit d'une fin surnaturelle. La raison, il est vrai, *informée* par les vertus théologales nous y porte, mais cette impulsion ne suffit pas, parce qu'elle est imparfaite : il faut le *mouvement* du Saint-Esprit. « Ceux qui sont conduits par le Saint-Esprit, » dit saint Paul, ceux-là sont les fils de Dieu et ses héritiers (*Rom. VIII, 14*). » C'est pourquoi, pour arriver à cette fin surnaturelle, les dons du Saint-Esprit sont absolument nécessaires¹.

Aussi Dieu, dans son infinie bonté, multiplie-t-il ses

1. D. Th. 1. 2. q. LXVIII, a. 2, c. : Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo ; primo... secundum lumen naturale rationis ; alio autem modo... per virtutes theologicas. Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta ; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum... Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliquammodo et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud *Rom. VIII, 14* : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes...* Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti. — *Ibid*, a. 3, ad 1 : Septem dona sunt necessaria ad salutem.

dons pour subvenir à tous nos besoins. « Non content, dit le vénérable Louis de Grenade, de nous faire franchir le seuil de la justification, ce divin Esprit dirige nos pas et nous aide à marcher jusqu'au bout dans la voie du salut. Quand il est une fois entré dans une âme, il n'y reste pas oisif ; il travaille à la sanctifier. en accomplissant en elle et avec elle tout ce qui doit la conduire à sa fin surnaturelle... Que peut-il y avoir de plus heureux que de posséder un tel hôte au dedans de soi, que d'avoir un tel maître, un guide aussi éclairé, un semblable ami, un aussi ferme soutien ? Comme il est éminemment toutes choses, il opère tout dans l'âme où il fait sa demeure. — Il est le feu : à ce titre, il éclaire notre entendement, il échauffe notre volonté, il nous détache de la terre pour nous élever vers le ciel. — il est la colombe : voilà pourquoi il nous rend sincères, doux, simples, compatissants, pleins d'une tendre affection les uns pour les autres. — Il est la mystérieuse nuée : il nous défend contre les ardeurs immodérées de la chair, il calme et tempère la flamme de nos passions. — Il est un vent impétueux : il incline et tourne notre volonté vers tout ce qui est bien, il la dégoûte et l'éloigne de tout mal... Il est facile de voir que tous nos biens et particulièrement notre avancement dans la vertu proviennent de ce divin Esprit. Si nous nous tenons éloignés du mal, c'est lui qui nous en éloigne ; si nous accomplissons quelque bien, c'est par lui que nous l'accomplissons ; si nous persévérons, il est le principe de notre persévérance ; enfin, si nous obtenons la couronne, c'est lui qui couronnera ses propres dons¹. »

Nous l'avons déjà dit, et on peut le conclure aussi du texte du vénérable Louis de Grenade que nous venons de citer, la nécessité des dons du Saint-Esprit ne se fait pas seulement sentir dans la pratique des vertus héroïques et de conseil ; elle s'étend également

1. *La Guide des pécheurs*, l. I, c. v.

aux vertus ordinaires de la vie chrétienne. Les blessures faites à notre nature par le péché originel, nos mauvaises habitudes, les tentations de tous genres qui nous assaillent, toutes les difficultés inhérentes à la pratique de la vertu appellent ce secours de la miséricorde divine. Aussi la plupart des auteurs se sont-ils appliqués à élargir la sphère d'action des dons du Saint-Esprit en leur attribuant de nous venir en aide, à tous les degrés de la vie chrétienne et intérieure, à ceux qui commencent et qui progressent aussi bien qu'aux parfaits¹. Cette doctrine, solidement fondée,

1. B. Albertus MAG., *Comp. theol. veritatis*, l. V, c. xxxviii. Septem sunt dona multiplici ratione. Primo, ut per hæc septem, expellantur vitia septem... Secundo... propter expediendas vires naturales... Tertio... propter regimen activæ et contemplativæ vitæ... — Stephanus de Borbone. S. O. P. *Tract. de diversis materiis pred.* Edit. par A. Lecoy de la Marche. Prol. n° 3. — En citant Etienne de Bourbon, nous conservons l'ancienne orthographe latine, telle qu'elle est dans l'édition de M. Lecoy de la Marche. — Dona... perficiunt hominem viatorem in presenti et bene regunt quantum... ad declinationem mali et appetitum et adeptionem et operationem boni, quantum ad activam et contemplativam, quantum ad Deum et proximum, quantum ad regimen sui et aliorum, quantum ad amorem Dei et proximi... — S. Antoninus. *Sum. theol.* P. IV, Tit. 10, c. 2 : Non ergo ita perficitur homo per virtutes theologicas et morales in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti. Unde et dona virtutes excedunt quantum ad modum operandi, in quantum scilicet homo per dona movetur ab altiori principio. Quamvis etiam per virtutes homo multa cognoscat et possit vitis resistere, tamen quia rationi humanæ non sunt omnino cognita neque possibilia, et hoc sive accipiatur ratio ut perfecta lumine naturali, sive ut perfecta virtutibus theologicis, unde est quod non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, hebetudinem, et alia... Sed Deus... sua motione per dona Spiritus sancti nos tutos reddit ab omni stultitia per sapientiam... — Dion. Cart. *De doct. et reg. vitæ Christi*, art. 8, reg. 7. Septem dona, secundum doctores super tertium librum *Sent.* inseparabiliter conjuncta sunt charitati secundum aliquem gradum. Nam sicut tres sunt gradus charitatis, ita donorum (Denys-le-Chartreux, comme nous le verrons, applique à chaque don du Saint-Esprit en particulier ces trois degrés de la charité). — Rayn. a PRISIS, S. O. P. *Pantheol. de donis*, c. i. Dona Spiritus sancti sunt necessaria ad quatuor, scilicet ad sequendum instinctum (supernaturalem ac divinum), excludendum defectum, perficiendum actum, et consequendum statum. — Joannes a STO THOMA. S. O. P. *Curs. theol.* in 2. 2. q. lxxviii usque ad 70, disp. 18, a. 8 : Aliquæ operationes dicuntur extraordinariæ et speciales vel ex parte objecti, vel ex parte subjecti. Ex parte objecti, quia materia de qua agunt est extraordinaria, et non communiter requisita ad salutem, ut ea quæ cadunt sub consilio, et non sub præcepto.

est vraiment faite pour inspirer aux âmes avides de perfection un désir plus ardent de posséder ces dons et une émulation plus généreuse en vue de les mériter.

177. D. *Comment faut-il se préparer à recevoir les dons du Saint-Esprit ?*

R. Pour participer aux dons du Saint-Esprit, il faut être uni à Jésus-Christ par la foi et la charité. En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ est le principe et le fondement de tous les biens surnaturels, et c'est par lui que tout don céleste découle dans nos âmes (10, 11) : il est plein de grâce et de vérité, et nous recevons tout de sa plénitude¹. Plus nous serons unis à Jésus-Christ, par la foi et la charité, plus nous participerons à cette efficacité des dons du Saint-Esprit. En effet, cette union au divin Sauveur excite en nous non seulement un désir ardent de posséder ces dons, mais nous fait faire aussi de généreux efforts en vue de mériter leur accroissement.

« Si vous me demandez, dit le vénérable Louis de Grenade, par quel moyen vous pourrez obtenir ces dons si admirables de l'Esprit-Saint, sachez que Celui qui les confère prépare aussi l'âme à les recevoir. Il faut donc le supplier de vouloir bien nous préparer à reu

Ex parte subjecti, quando licet materia sit communis, tamen vel ob subjecti imperfectionem, et improprietatem, vel propter modum operandi non potest expedire omnia quæ ad talem finem requiruntur, et difficultates superare. Dona ergo non solum dantur ad movendum hominem in operibus difficilibus et extraordinariis primo modo sed etiam secundo. Et sic quia complectitur ista omnia donum Spiritus Sancti dicitur esse necessarium ad salutem non operatione primo modo tantum, sed etiam secundo : quia in multis deficeret ratio in ordine ad consequendum finem ultimum propter infirmitatem subjecti, nisi a Spiritu Sancto specialiter ageretur, quia Spiritus ille bonus est, qui deducit nos in terram rectam.

1. D. Th. 1. 2. q. cVIII, a. 1, c. : Principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequantur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur JOAN., 1, 14 : *Verbum caro factum est : et postea subditur : Plenum gratiæ et veritatis : et infra : De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

cueillir ses dons. C'est ce que fait saint Augustin en ces termes : « Seigneur, la demeure de mon âme est « étroite, élargissez-la, pour que vous y veniez. C'est « une ruine, réparez-la. Elle a de quoi blesser vos yeux, « je le sais ; mais qui pourra la purifier ? ou quel autre « que vous invoquerai-je, en disant : Purifiez-moi, « Seigneur, de mes souillures cachées (*Médit.*) ? » On prépare donc au Saint-Esprit une habitation digne de lui, en le suppliant assidûment de daigner se faire un tabernacle pur dans nos âmes... Cependant, qu'on ne s'imagine pas que cela seul suffit, si l'on ne met la main à la charrue... Il faut aussi nous appliquer à orner notre âme de toutes les vertus... Que signifiait ce magnifique tabernacle de l'alliance, avec ses couleurs, ses figures et toute son ornementation, sinon l'âme fidèle où réside l'Esprit-Saint. Cette âme doit être ornée des vertus et des dons célestes, afin de devenir un tabernacle digne de Dieu... On en voit qui, épris des charmes de la prière, reculent devant l'amertume de la mortification ; ils offrent à Dieu l'encens, ils lui refusent la myrrhe ; on les voit prier souvent, et néanmoins, ils ne deviennent pas meilleurs. Devant le tabernacle était un voile de quatre couleurs : pourpre, écarlate teinte deux fois, fin lin retors, et hyacinthe (*Exode*, xxvi, 36). Par la couleur pourpre on entend la patience... L'écarlate teinte deux fois, représente les deux préceptes de la charité... Le fin lin retors figure la chasteté qui ne se conserve pas longtemps sans la mortification... Enfin, la couleur hyacinthe ou azurée signifie l'amour des biens célestes qui dirige toutes nos pensées, tous nos désirs, tous nos efforts vers les joies de l'éternité. Daigne nous y conduire cet Esprit-Saint, à qui nous préparons par tous ces moyens une demeure en nous¹. »

1. *Sermon premier pour le Dimanche après l'Ascension.*

178. D. *Quels sont les dons du Saint-Esprit ?*

R. Les dons du Saint-Esprit sont : l'intelligence, la sagesse, la science, le conseil, la piété, la force et la crainte de Dieu. Les quatre premiers perfectionnent la raison, les trois derniers la volonté ; or, les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, les vertus intellectuelles contemplatives sur les vertus actives. Tel est l'ordre que nous suivons ici. En effet, par rapport à la perception de la vérité, la raison spéculative et pratique est perfectionnée par l'*intelligence*, la raison pratique par le *conseil* ; par rapport au jugement, la raison spéculative et pratique est perfectionnée par la *sagesse* et par la *science*. En d'autres termes, le don d'intelligence nous fait pénétrer ou saisir les vérités de la foi ; le don de sagesse nous porte à juger sainement des choses divines et à nous y attacher ; le don de science nous fait juger sainement des choses humaines ; le don de conseil nous dirige dans toutes les circonstances particulières de la vie¹. Quant à la volonté, elle est perfectionnée par la *piété*, pour les devoirs qui se rapportent à autrui ; par la *force*, pour nos devoirs dans les dangers ; par la *crainte de Dieu*,

1. D. Th. 2. 2. q. viii, a. 6, c. : Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa duo pertinent ad praticam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam ; a dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum... Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda... Et similiter donum scientiæ circa utrumque se habet... Hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur... Circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra : primo quidem ut intellectu penetrantur vel capiantur ; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ ; quantum vero ad creatas, pertinet ad donum scientiæ ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

quand il s'agit de lutter contre l'entraînement des plaisirs défendus¹.

179. D. *Qu'est-ce que le don d'intelligence ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître et *pénétrer* les vérités de l'ordre surnaturel. Le nom seul d'intelligence indique une connaissance intime, car il signifie *lire au dedans*, pénétrer au fond des choses : *intus legere*². Le don d'intelligence correspond à la foi et la suppose ; mais il en diffère, en ce sens que la foi est un simple assentiment à la vérité révélée, qui peut exister indépendamment de la grâce sanctifiante, tandis que le don d'intelligence implique une certaine pénétration des vérités révélées et relatives au salut, que Dieu n'accorde point à ceux qui sont en état de péché mortel. L'homme juste peut ne pas pénétrer toutes les vérités de l'ordre surnaturel ; néanmoins, par le don d'intelligence, il entrera toujours d'une manière suffisante dans l'intime des vérités nécessaires à son salut et à sa sanctification³.

1. D. Th. 1. 2. q. lxxviii, a. 7, c. : *Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem ; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum ; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem.*

2. D. Th. 2. 2. q. viii, a. 1, c. : *Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat : dicitur enim intelligere, quasi intus legere... Indiget homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet ; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus. — Ibid. ad 3 : Intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima.*

VIGUIER. *Inst. ad Christ. theol.* c. xiii, § 2 : *Donum intellectus est habitus, qui dicitur lumen supernaturale, superadditum lumini naturali, quod est sinderesis, datum homini ad intelligendum et penetrandum ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt.*

3. D. Th. 2. 2. q. viii, a. 5, ad 3 : *Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur ; sec intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem.*

VIGUIER. *Inst. ad Christ. theol.* c. xiii, § 2 : *Donum intellectus, cum fluat a gratia non invenitur in existentibus in peccato mortali, sed bene in omnibus habentibus gratiam, et datur contra hebetudinem mentis : licet*

Le don d'intelligence est spéculatif et pratique. Il ne s'applique pas seulement aux choses qui constituent primitivement et principalement l'objet de la foi, mais encore à toutes celles qui s'y rapportent, comme sont les bonnes œuvres ; ces actions ne forment pas l'objet principal du don d'intelligence, néanmoins nous devons, dans notre conduite, nous régler d'après les vérités éternelles¹. Il y a donc dans ce mouvement du Saint-Esprit, des effets spéculatifs et des effets pratiques.

Du reste, le don d'intelligence n'enlève à la foi, ni son obscurité, ni son mérite. Il y a des vérités révélées qui sont directement et par elles-mêmes l'objet de notre foi, comme le mystère de la sainte Trinité, ou autres du même genre, que nous ne pouvons pas comprendre, même avec le don d'intelligence. Mais il y a des vérités secondaires qui se rapportent aux mystères de la foi, et que le don d'intelligence nous fait comprendre et pénétrer ; nous savons alors que les vérités révélées n'ont rien de contradictoire, et que les objections qu'on fait valoir contre elles ne sont pas un motif pour les rejeter².

180. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans le don d'intelligence ?*

aliqui habentes gratiam, possint hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis : sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto.

1. D. Th. 2. 2. q. viii, a. 3, c : Donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide ; sed etiam ad omnia quæ ad finem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent... Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis.

2. D. Th. 2. 2. q. viii, a. 2, c : Ea quæ *directe* cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei ; sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit... intelligi... in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei ; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

R. On distingue trois degrés dans le don d'intelligence. — Au premier degré, l'âme est remplie d'une lumière divine qui lui fait croire toutes les vérités révélées par des raisons tellement fondées et indubitables, que rien ne peut ébranler sa foi : c'est ainsi que tout chrétien en état de grâce possède le don d'intelligence, au moins à un degré suffisant pour savoir et pour croire ce qui est nécessaire au salut. On peut, il est vrai, s'affermir dans la foi par la considération laborieuse des motifs de crédibilité ; mais, outre que cela n'est pas donné à tous, combien est plus prompte et plus facile l'action du don d'intelligence : on voit, en effet, des âmes simples et illettrées, incapables de se rendre compte de leur foi, arriver au même but par un spécial mouvement de l'Esprit-Saint ; souvent même l'adhésion de ces âmes aux vérités révélées surpasse en invincible fermeté la foi des savants et des théologiens¹.

Au second degré, l'âme éclairée par le don d'intelligence pénètre de plus en plus dans les vérités de la foi ; elle en découvre avec justesse les principales convenances et en admire les sublimes beautés ; elle comprend facilement et promptement les mystères de la Religion et y adhère avec toute l'énergie d'une foi vive et inébranlable. Rien ne l'arrête, ni les anéantissemens du Verbe fait chair, ni les souffrances du Calvaire, ni les miracles de miséricorde et d'amour que le Christ, vainqueur de la mort, répand dans l'Église : la vérité se fait jour avec une clarté et une évidence

1. Dion. cart. *De donis*. Tr. II, a. 34. Primus gradus doni intellectus est quod per eum cognoscit homo fidei veritatibus adhærendum quantum ad salutem necessarium est, considerando aliquam rationem fidei christianæ, propter quam se credere cognoscit. Nam Spiritus Sanctus omnî gratiam habenti ostendit ad minus aliquam fidei rationem per claritatem doni intellectus, ob quam fidei adhærendum cognoscit. Aliqui enim moventur propter testimonia prophetarum de Christo novaque lege. Aliqui ex consideratione sanctitatis et fidei præcedentium patrum... Aliqui ex consideratione miraculorum... Aliqui ex speciali inspiratione vel divina visitatione aut simili aliquo, quod in se experiuntur vel ipsis contingit.

qui tiennent du prodige¹. Sainte Cécile envoie Valérien au saint vieillard Urbain. Tout à coup apparaît aux regards étonnés du jeune homme et du pontife un autre vieillard tenant en ses mains un livre où étaient écrits ces mots : « Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême ». Quand le jeune patricien eut achevé de lire : — « Crois-tu, dit le vieillard inconnu, qu'il en soit ainsi ? » — « Rien n'est plus vrai, » s'écria Valérien. — Une telle réponse ne peut être que le fruit du don d'intelligence à un degré non ordinaire².

Au troisième degré, l'âme éclairée par le don d'intelligence voit les vérités de la foi pour ainsi dire à découvert ; elle est introduite dans les plus intimes secrets de Dieu : c'est une sorte de contemplation angélique. L'âme pénètre alors dans les profondeurs des mystères divins, elle se rend compte des prophéties de l'ancienne loi, elle scrute les oracles de l'Évangile, elle approfondit les dogmes les plus sublimes et y découvre des enseignements admirables et des aperçus vraiment divins³.

1. Dion. cart. *Ibid.* Secundus gradus doni intellectus est omnes vel certe præcipuas fidei subtiliter speculari : sicque tanto robustius in fidei veritatibus solidari, quanto diligentius fidei fundamenta perpendit, in tantum, ut ubertim miretur, quod Deus tam copiosissime et evidentissime dignatus est fidem catholicam approbare. Itaque ad hunc gradum doni intellectus pertinet clare et prompte advertere originem fidei, qualiter Christus usque ad passionem et mortem paucos habeat credentes... Hæc atque similia infinita sincere cognoscere, ad secundum gradum doni intellectus spectare opinor.

2. Joannes a Sto. THOMA. *Curs. theol.* in 2. 2. q. LXVIII, usque ad q. 70. disp. 18, a. 2. In legenda sanctæ Cæcilie refertur quod Valeriano sponso ejus ante S. Urbanum existenti apparuit senior tenens titulum in manibus, cujus scriptura erat : *Unus Deus, una fides, unum baptisma*. Cumque diceret ei senior : *Credis ita esse ?* Valerianus voce magna clamavit : *Non est aliud quod verius possit credi*. Quid potuit sic Valerianum movere ad intelligendum subito nihil verius posse dici, nisi instinctus aliquis interior et illustratio Spiritus Sancti ?...

3. Dion. cart. *Ibid.* Ad tertium gradum (doni intellectus) attinet, ut singulorum fidei articulorum proprias rationes ac fundamenta quis purgatissima acie valeat considerare, sicque singulas fidei veritates seorsum subtilissimo atque certissimo mentis oculo queat delectabiliter speculari, contemplando videlicet, quod rationabilis sit fides superbenedictissimæ Trinitatis, tum propter testimonium Scripturarum veteris legis, tum prop-

N'est-il pas permis de dire que saint Thomas d'Aquin reçut une participation suréminente de ce don d'intelligence ? Tous ses écrits en font foi, et lorsqu'un jour, admis à un banquet royal, il s'oublia jusqu'à frapper fortement sur la table, en s'écriant : « Voilà qui est décisif contre les manichéens ! » ce n'était là qu'un effet isolé de ces effluves divines qui inondaient si souvent, son âme des clartés du ciel.

181. D. *Qu'est-ce que le don de sagesse ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître les choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, et nous en fait porter un jugement sain et plein de suavité, par une certaine sympathie ou inclination (*connaturalité*) que Dieu répand en nos cœurs. *L'intelligence* conçoit et pénètre. La *sagesse* juge et compare ; elle nous fait juger de toutes choses créées par la connaissance qu'on a de Dieu, leur principe et leur fin ; elle contemple et apprécie Dieu en lui-même et dans ses infinies perfections. Il y a entre les dons de sagesse et d'intelligence de nombreux rapports : tous deux appartiennent à la plus haute région de l'âme, et ont pour objet les choses divines ; tous deux occupent un rang exceptionnel dans la vie intérieure ; ce sont les plus nobles et les plus parfaits de tous les dons du Saint-Esprit. Néanmoins, ils diffèrent en plusieurs points. Le don de sagesse juge de la vérité par le goût, le don d'intelligence se contente de faire connaître la vérité avec pénétration et clarté. Le don de sagesse est comme la fin et le fruit du don d'intelligence ; celui-ci conduit à la sagesse

ter evangelica testimonia et apostolica documenta, tum propter pulcherrimas persuasiones ex naturis rerum acceptas. Insuper contuendo rationes fidei de incarnatione Filii Dei, oracula prophetarum, testimonia apostolorum, considerationes rationabiles quibus probatur hoc decuisse, sicque de singulis fidei articulis sive particulis considerando propria fundamenta, quomodo pene nihil de Christo asserunt, quin id a vatibus sanctis comprobetur prædictum, etc.

comme la connaissance devance le jugement, et la spéculation le goût. Le don de sagesse s'occupe directement des choses divines, le don d'intelligence s'applique non seulement aux choses divines, mais aussi à toutes les choses qui s'y rapportent. Le don d'intelligence s'étend à un plus grand nombre d'objets que le don de sagesse ; toutefois celui-ci, en ce qui concerne les choses divines, l'emporte en perfection sur le don d'intelligence, parce qu'il porte avec lui une saveur merveilleuse qui devient une nouvelle source de lumière. Il se trouve aussi, il est vrai, un certain goût dans les opérations du don d'intelligence, mais il n'est pas si pur, ni si véhément, ni si déiforme que celui du don de sagesse¹. Du reste, le don de sagesse est le premier et le plus parfait de tous les dons du Saint-Esprit ; il exerce envers eux le même empire et la même influence que la charité sur les autres vertus. C'est pourquoi, on lui attribue souvent les actes des autres dons du Saint-Esprit, qui, en réalité, ne lui reviennent qu'indirectement, en raison de sa supériorité et de son autorité souveraine².

1. Dion. cart. *De donis*. Tr. II. a. 31. Sapiëntia et intellectus prout dona dicuntur, in multis conveniunt. Utrumque enim principaliter circa divina versatur..., ac cæteris donis præstantius. Verumtamen in multis invenitur differe. Primo, quia sapiëntiæ est per saporem seu gustum de ipsa divino-rum veritate certissime judicare : intellectus vero est ipsam veritatem clare cognoscere. Secundo, quoniam sapiëntia est finis et fructus doni intellectus : intellectus enim præcedit sapiëntiam et introducit ad eam, quemadmodum cognitio præcedit judicium, et speculatio saporem vel gustum... Tertio differunt, quoniam sapiëntia est circa divina atque æterna secundum se : intellectus vero est circa divina et æterna per comparisonem seu relationem ad res creatas... Quarto... donum intellectus se extendit ad plura quam sapiëntiæ donum ; ... sapiëntia subtiliori simpliciorique modo versatur circa divina quam intellectus, non solum in contemplando sed insuper in degustando ; quamvis donum intellectus in actu suo delectationem habeat admixtam, non tamen adeo puram, vehementem ac deiformem...

2. Dion. Cart. *De donis*. Tr. II, a. 9. Advertendum quod omnia hæc non sunt directe et elicitive effectus seu actus doni sapiëntiæ, imo quædam eorum ad aliqua pertinent dona : sed omnia hæc sunt actus doni sapiëntiæ vel elicitive vel imperative. Quemadmodum enim charitas, cum sit universarum virtutum regina, mater et finis, cunctis virtutibus imperat... sic donum sapiëntiæ cum omnium donorum altissimum, actus eorum imperativè producit.

Le don de sagesse consiste donc dans une lumière très sublime qui nous montre la cause première, et par elle nous fait juger et ordonner toutes les causes secondes. Dieu juge et ordonne toutes choses par son infinie sagesse ; l'homme participe à cette Sagesse par l'Esprit-Saint, suivant ces paroles (*I Cor. II, 15*) : « L'homme spirituel juge tout, » parce que « l'Esprit » approfondit toutes choses, même les secrets de Dieu. » On conclut de là avec raison que la sagesse est un don du Saint-Esprit¹. Ce don nous fait juger des choses divines, soit par mode de considération, en les contemplant en elles-mêmes, soit par manière de conseil, en jugeant et dirigeant par elles nos actions. La sagesse a donc pour objet principal la contemplation des choses divines, qui est la vision du principe, et pour objet secondaire, la bonne direction de nos actes conformément aux raisons divines².

1. D. Th. 2. 2. q. XLV, a. 1, c. : Ille qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere... Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter... Hujusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud (*I Cor. II, 15*) : *Spiritualis judicat omnia* ; quia, sicut ibidem dicitur : *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei*. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti. — 2. 2. q. XLV, a. 2, c. : Rectum iudicium habere de eis (rebus divinis) secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti.

Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th. q. III, disp. 2, a. 3, n° 1* : Donum sapientiæ secundum adæquatam rationem definitur : habitus qui habet judicare de divinis ex instinctu et motione Spiritus sancti, quo unimur et subijcitur Deo, quasi ex connaturalitate et experientia, seu gustu quodam divinorum. — VIGUIER, *Inst. ad Christ. theol. c. XIII, § 4*. Donum sapientiæ est habitus infusus, quo quis gratuitis cognitionibus subito et prompte secundum quamdam connaturalitatem per causam altissimam habet rectum et certum iudicium de his quæ sunt fidei ; et differt a sapientia quæ est virtus intellectualis, quia illa judicat circa res divinas ex rationis inquisitione.

2. D. Th. 2. 2. q. XLV, a. 3, c. : Sicut Augustinus dicit in 12, de Trin. c. XIV, Superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem lib. c. VII, in fine, dicit, *intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis* ; conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur ; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus,

Le don de sagesse nous communique aussi un goût très suave et vraiment céleste pour Dieu et pour toutes les choses divines¹. Ce goût vient de la lumière répandue dans l'âme par l'Esprit-Saint ; non seulement elle sait à n'en pouvoir douter que Dieu est infiniment bon et aimable, mais elle en fait la délicieuse expérience. Rien ne surpasse les douces jouissances de la *sagesse*. « Courez le premier à votre maison... et livrez-vous « au jeu (*Ecclés.* xxxii, 15). » « Dans ce passage, dit saint Thomas, le Sage rappelle l'homme à lui-même et lui dit : « *Courez le premier à votre maison*, ce qui signifie, empressez-vous de quitter les choses extérieures, avant que votre esprit ne soit saisi et distrait par quelque objet qui le préoccupe. Il est écrit (*Sag.* viii, 16) : « J'entrerai dans ma maison, et je m'y reposerai « avec elle, » c'est-à-dire avec la Sagesse... Il ajoute : *Et livrez-vous au jeu*. C'est avec raison que la contemplation de la Sagesse est comparée au jeu, pour deux choses que l'on trouve dans le jeu. Premièrement, le jeu procure du plaisir ; la contemplation de la Sagesse est aussi le principe des plus douces jouissances. La Sagesse elle-même le dit (*Ecclés.* xxiv, 27) : « Mon esprit est plus doux que le miel. » Secondement, le divertissement du jeu est recherché pour lui-même ; il en est ainsi des douceurs de la Sagesse. Quelquefois, en effet, il arrive qu'on se réjouit intérieurement en pensant à ce que l'on désire, ou à ce que l'on veut faire ; mais on ne possède pas encore ces choses, et si elles viennent à manquer, ou seulement s'il y a quelque retard, on s'afflige au moins autant qu'on se réjouissait, selon cette parole (*Prov.* xiv, 13) : « La joie sera mêlée de douleur. » Au contraire, la délectation qui résulte de la contemplation possède en elle-même la cause

per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

1. D. Th. 2. 2. q. xiv, a. 2. ad 1 : Etiam sumitur nomen sapientie secundum quod saporem quemdam importat.

de la délectation, ce qui fait qu'on n'éprouve ni crainte, ni anxiété, comme il arrive lorsqu'on croit que quelque chose nous manque ; car il est écrit au livre de la Sagesse (VIII, 16) : « Il n'y a aucune amertume dans sa conversation ni aucun ennui dans sa société. » Aussi la divine Sagesse compare-t-elle au jeu les goûts tout célestes qu'elle nous procure¹. »

182. D. *Le don de sagesse est-il vraiment la source d'une connaissance très parfaite des vérités divines ?*

R. Le don de sagesse nous fait voir et goûter, et par conséquent *aimer* la vérité dans la cause première, c'est-à-dire en Dieu. Cet amour est une véritable lumière, car la lumière vient aussi de l'expérience. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire que l'amour est une véritable connaissance². En effet, la connaissance

1. D. Th. *Opusc.* LIX. In lib. Boetii, *de Hebdom.* : *Præcurre prior in domum tuam... et illic lude* (Eccles. xxxii, 15). Habet hoc privilegium sapientiæ studium, quod operi suo proseguendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus, indiget homo plurimorum auxilio. Sed in contemplatione sapientiæ tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo Sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat dicens : *Præcurre prior in domum tuam*, id est, ad mentem tuam ab exterioribus sollicitè redeas, antequam ab alio occupetur, per cujus sollicitudinem distrahatur, unde dicitur *Sapientiæ viii* : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa », id est, cum sapientia... Subdit : *Et illic lude*. Ubi considerandum est, quod sapientiæ contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo, quæ est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiæ maximam delectationem habet. Unde *Eccles. xxiv*, dicitur ex ore Sapientiæ : « Spiritus meus super mel dulcis. » Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud ; sed propter se quærentur. Et hoc idem competit delectationibus sapientiæ. Contingit enim quandoque, quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum, quæ concupiscit, vel quæ agere proponit. Sed hæc delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire, quod si deficiat vel tardetur delectationi hujusmodi, adjungitur non minor afflictio, secundum illud *Proverb. xiv*. « Risus dolore miscebitur. » Sed delectatio contemplationis sapientiæ in seipsa habet delectationis causam, unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid, quod desit. Propter quod dicitur, *Sup. viii*. « Non habet amaritudinem conversatio illius : nec tædium convictus illius », scilicet sapientiæ. Et ideo divina sapientia delectationem ludo comparat.

2. Amor ipse notitia est. Ex S. Greg. Hom. 27. in Ev. — D. Th. 2. 2 q. clxxii, a. 4, ad 2.

des choses divines est très développée dans les âmes embrasées du feu de la charité : elles voient l'excès de la divine Bonté dans sa source, et aussi dans les nombreux bienfaits qui en découlent. Ceux qui n'ont ni vu ni expérimenté ces choses, n'auront jamais une connaissance aussi parfaite des choses divines¹. Cette connaissance expérimentale est toute surnaturelle ; elle appartient au don de sagesse, et procède d'une union très intime avec Dieu. Or, c'est l'amour qui nous unit ainsi à Dieu, et nous fait devenir un même esprit avec lui (*I Cor.* vi, 17). Le Sauveur n'a-t-il pas dit à ses disciples qu'il leur a révélé ses secrets, parce qu'ils étaient ses vrais amis (*Jean* xv, 15). Cette connaissance expérimentale est si parfaite, que l'âme, élevée à l'union de transformation divine, y trouve une nouvelle sorte de certitude, qui lui fait voir les mystères de la foi comme à découvert². L'âme continue à croire les vérités divines par la foi, mais elle les goûte, et, en les goûtant, elle les voit aussi clairement et aussi parfaitement qu'il est possible de les voir sur la terre. Le Psalmiste avait raison de dire : « Goûtez et voyez (*Ps.* xxxiii, 9). » L'expérience des choses divines donne donc la certitude, et cette certitude remplit l'âme d'une ineffable consolation. Quand il s'agit des choses corporelles, comme sont les fruits, par exemple, on commence par les considérer, puis on

1. D. Th. in 1, dist. 15, q. iv, a. 2, ad 4 : Illa notitia... viget in ferventibus divino amore ; qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime profluens in eos sua beneficia ; et talem notitiam perfecte non habent, qui amore ipsius non accenduntur.

2. D. Th. in 3, dist. 35, q. ii, a. 2, quæst. 1 : Supra humanum modum. — *Ibid.* a. 1. quæst. 3 : Sapientie donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhæret Deo sit unus spiritus cum eo (*I Cor.* vi). Unde et Dominus, JOAN. xv, secreta Patris se revelasse discipulis dicit, in quantum amici erant. — *Ibid.* quæst. 1 : Procedit sapientie donum ad quamdam reformationem contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quæ fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.

les goûte ; en ce qui concerne les choses spirituelles, il faut les goûter pour les voir¹.

183. D. *Le don de sagesse nous est-il communiqué dans la mesure de notre charité ?*

R. La charité est le principe et la mesure du don de sagesse². Sainte Catherine de Sienne entendit un jour une voix du ciel qui lui disait : « Ceux-là s'étonnent et murmurent quand ils voient des gens sans instruction plus éclairés sur la vérité que ceux qui ont longtemps étudié. Ce n'est pas surprenant, puisqu'ils possèdent la cause de la lumière... Je te dis cela, ma très douce fille, pour te faire connaître la perfection de l'état unitif, où l'intelligence est ravie par le feu de ma charité qui donne la lumière surnaturelle. L'âme m'aime avec cette lumière, parce que l'amour suit l'intelligence ; plus elle connaît, plus elle aime, et plus elle aime, plus elle connaît. L'intelligence et l'amour se nourrissent réciproquement. C'est par cette lumière que l'âme isolée du corps parvient à mon éternelle vision, où elle me goûte en vérité. C'est l'état le plus élevé où l'âme dans sa vie mortelle puisse goûter la vie des bienheureux. Souvent son union est si grande, qu'elle sait à peine si elle est avec son corps ou sans son corps. Elle a un avant goût de la vie éternelle, parce qu'elle m'est étroitement unie³. »

1. D. Th. in *Psal.* xxxiii, 9 : *Gustate et videte*. Effectus experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus ; alius securitas affectus. Quantum ad primum dicit : *Et videte*. In corporalibus namque prius videtur et postea gustatur ; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur : quia nullus cognoscit qui non gustat ; et ideo dicit prius *Gustate*, et postea *Videte*.

2. Dion. Cart. *De contempl.*, l. I, a. 44. Sapientia ista charitasque infusa inseparabiliter sunt connexae, et proportionabiliter distinguuntur per gradus, ita ut omnis qui charitatem Dei sortitur, sapientiam quoque quae donum est, habet secundum aliquem gradum.

3. *Dialogues*, lxxxv, 9. 11. 12.

184. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de sagesse ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de sagesse : ces trois degrés correspondent aux trois degrés de la charité qu'on a coutume d'attribuer à ceux qui commencent, à ceux qui avancent, et aux parfaits¹.

Au premier degré, l'âme remplie du don de sagesse apprend à connaître les choses divines et à les juger sainement ; elle conçoit de la répugnance pour le mal, du goût et de l'attrait pour le bien, et règle toutes ses actions d'une manière conforme à la volonté divine. C'est le partage de toutes les âmes qui sont fidèles à la pratique des commandements et à l'esprit des conseils².

Au second degré, l'âme est entraînée plus loin dans la voie de la perfection ; l'exacte observance de la loi ne lui suffit pas, elle pratique amoureusement les conseils, elle abandonne et méprise les satisfactions et les plaisirs les plus légitimes des sens et du monde pour embrasser avec un saint zèle les austérités d'une vie de renoncement et de mortification. Non seulement l'âme éclairée par les lumières de la contemplation apprécie la croix de Jésus-Christ, mais elle y trouve des suavités spirituelles et y goûte une paix qui surpasse tout sentiment. C'est ainsi qu'il arrive aux âmes religieuses qui se donnent à Dieu généreusement et sans

1. Dion. cart. *De contempl.* l. I, a. 44. Sicut charitas secundum triformem hominum statum, tripartitur in charitate incipientium, et proficientium ac perfectorum, quæ non est specifica, sed gradualis distinctio, conformiter triplex est sapientiæ gradus.

2. Dion. cart. *De donis.* Tr. II, a. 15. Omnes enim charitatem et gratiam gratum facientem habentes, donum sapientiæ saltem secundum hunc primum ejus gradum habent. Hic autem sapientiæ gradus in duobus consistit. Primo in hoc quod per ipsum judicat intellectus divinis potius inhærendum quam rebus creatis atque caducis, dicens illud Psalmographi : *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Secundo, quod per ipsum operationes suas humanas atque externas recte disponit ac regulat secundum leges divinas, secundum divina præcepta sive consilia...

partage¹. Le bienheureux Albert-le-Grand n'était point entré dans la vie religieuse attiré par la vivacité d'un goût naturel, il avait même éprouvé de violentes tentations au sujet de l'appel de Dieu ; néanmoins son âme embrasée du divin amour ne sut rien refuser à Celui qui avait parlé, et bientôt il goûta une paix inefable par l'effet du don de sagesse. Sa longue persévérance en serait une preuve. si nous n'avions pas un témoignage écrit dans la plupart de ses œuvres et en particulier dans son traité de l'union intime à Dieu *De adhærendo Deo*, où se trouve « ce trésor céleste caché, cette pierre précieuse dont la possession doit être recherchée de toute l'énergie de notre âme, » la divine Sagesse².

Au troisième degré, l'âme est transformée par le don de sagesse, c'est une vie plus angélique qu'humaine. Aux contemplations les plus sublimes, il faut joindre alors la paix la plus parfaite, une conformité totale à la volonté divine, les saintes ardeurs pour l'immolation et le sacrifice, en un mot, l'héroïsme de la vertu. C'est la charité qui presse, rien ne peut arrêter ses élans généreux, ni la vie, ni la mort, ni la tribulation, ... la croix seule est capable de rassasier ces âmes tout embrasées d'amour³. Entre tous les Saints que

1. Dion. cart. *Ibid* Secundus sapientiæ gradus proficientibus competit, consistens in hoc ut propter spiritualement atque purissimam sapientiæ suavitatem seu delectationem percipiendam et experiendam spernat et deserat homo universas carnis illecebras ac mundi delicias, atque in divinorum speculatione clara et sapida intellectum totis viribus stabilire conetur, ad angelicæ conversationis lymphiditatem conscendere satagens... Dion. cart. *de cont.*, l. I, a 44. Secundus sapientiæ gradus, proficientibus competens, est ita in divinorum sapore et judicativa notione exerescere, ut Dei intuitu universa carnalia et terrena a sapientiæ hujus claritate et gustu impediencia, homo despiciat et relinquat... Hoc sapientiæ gradu et actu ditantur, qui æternæ Sapientiæ consiliis acquiescentes, mundo deserto, cænobia ingrediuntur, et observantias regulares custodire sollicitè desiderio dulcioris contemplationis nituntur.

2. Nous avons déjà fait observer que l'ouvrage *De adhoerendo Deo* est, l'œuvre de Jean de Castel. Cf. p. 186. Note 2.

3. Dion. cart. *De donis*. *Ibid*. Tertius sapientiæ gradus perfectis tantummodo congruit, et in eo consistit, ut intellectui nullius rei creatæ cognitio sapiat, delectet vel placeat, nisi in quantum ad divinorum notitiam confert,

nous pourrions citer, qu'on nous permette d'indiquer les sublimes effets du don de sagesse dans la personne de saint Dominique. Ce saint tout aimable nous fait voir la perfection de la charité poursuivie par la perfection du sacrifice ; pour retracer en deux mots cette grande figure, il nous suffira de dire qu'il avait tout appris *dans le livre de la sainte charité*, et que sa vie entière ne fut qu'une soif ardente du martyre : ce sont bien là les caractères du don de sagesse à son plus haut degré.

185. D. *Faut-il ardemment désirer le don de sagesse ?*

R. Personne ne peut en douter, puisque le don de sagesse est inséparable de la divine charité, et que ce don, participation de la Sagesse éternelle, nous apporte de si grands biens.

Le bienheureux Henri Suso nous parle en sa propre personne des pieux désirs de l'amant de la Sagesse éternelle. « Oh ! si je pouvais la voir au moins une fois, disait-il, si j'obtenais la grâce de lui parler, combien je m'estimerais heureux ! Que doit être celle qui parle si éloquemment d'elle-même, et qui promet de si grands biens à ses adorateurs !... Au milieu de ses élans, la divine Sagesse lui apparut au loin, élevée sur une colonne de nuée et sur un trône d'ivoire, avec une majesté plus brillante que le matin, plus éblouissante que le soleil ; sa couronne était l'éternité ; son voile et son vêtement, la félicité ; son langage, la douceur ; et ses embrassements, l'abondance et la possession de tout bien. Elle paraissait à la fois éloignée et proche, sublime et humble, évidente et cachée, simple et pourtant incompréhensible ; plus élevée que les hauteurs des cieux, plus profonde que les abîmes de la mer ;

sicque mens ipsa divinatorum contemplationi totaliter infigatur ; ut ea prompte, sincere, subtiliter, dulciterque valeat contueri, passionibus tam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato ac rationis censurae ad nutum subjecto, quantum presentis vitæ fragilitas capit vel sustinet...

c'était comme une reine qui régnait avec puissance jusqu'aux limites de la terre, et qui gouvernait toute créature avec douceur ;... c'était une maîtresse savante en toute chose... qui lui souriait avec grâce et majesté, en lui disant : « Mon fils, donne-moi ton cœur ». Alors il se précipitait à ses pieds, et lui rendait les plus humbles et les plus amoureuses actions de grâces. L'éternelle Sagesse disparut, et laissa son cœur plein de pensées célestes et d'enthousiasme pour sa beauté. D'où peut donc, disait-il, venir tant d'amour, d'amabilité, de beauté, de splendeur, de grâces et de charmes ? Tant de choses précieuses peuvent-elles avoir une autre origine que le sein fécond de la Divinité même ? Me voilà donc, éternelle Sagesse, tout entier à votre amour ! Oui, je vous veux, je vous choisis pour la souveraine de mon cœur ; et c'est avec les sentiments les plus vifs de mon âme que je m'attache à vous. En vous est réuni d'une manière ineffable tout ce qu'on peut imaginer de beau, de précieux, d'aimable, de parfait ; vous êtes un fleuve éternel de délices, une fontaine d'où d'échappent tous les biens, un abîme incompréhensible de grâce et de bonté... En vous je trouve les richesses, les honneurs, la vertu, la puissance, la gloire : puis-je vouloir autre chose ? ai-je encore un désir à former en ce monde ? Oh ! non ; vous seule, divine Sagesse, serez ma beauté, ma lumière, mon trésor¹. » Heureuse l'âme qui désire ainsi l'éternelle Sagesse : le don de sagesse lui sera largement donné.

186. D. *Qu'est-ce que le don de science ;*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître toutes les choses créées et humaines et nous en fait juger avec certitude et facilité par rapport à Dieu. Les dons de sagesse et de science ont quelque chose de commun ; tous deux nous font connaître Dieu et

1. *Vie du bienheureux Henri Suso*, c. v (éd. Cartier).

les créatures. Cependant, il y a une différence notable : quand le Saint-Esprit nous fait connaître et apprécier Dieu par les créatures, c'est le don de science ; quand il nous fait connaître et juger des créatures, par la connaissance et le goût qu'on a de Dieu, premier principe de toutes choses, c'est le don de sagesse¹. Comme le don d'intelligence, il se rattache à la foi, dans ses rapports avec la conduite morale de l'homme ici-bas².

Le premier et principal effet du don de science est de nous faire connaître et discerner avec une grande sûreté de jugement toutes les choses que nous devons rapporter à Dieu. La grâce est plus parfaite que la nature, et nous vient en aide dans les choses où nous pouvons être perfectionnés par la nature. Or, pour que notre intelligence adhère parfaitement aux vérités de la foi, il faut deux choses : premièrement, saisir avec exactitude ce qu'on lui propose de croire, ce qui est le propre du don d'intelligence ; secondement, porter un jugement certain et juste sur toutes ces choses, c'est à cela que se rapporte le don de science. Dieu juge avec certitude de la vérité sans discourir, par simple intuition : la science qui est un des dons du

1. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 2, c. : *Cognitio rerum humanarum vocatur scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. — *Ibid.* ad 1 : *Fides est quoddam temporale in animo credentis*. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ. — *Ibid.* ad 3 : *Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter*; et converso cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

VIGUIER. *Inst. ad christ. theol.* c. xiii, § 3 : *Definitio doni scientiæ : est habitus infusus a gratia fluens, quo homo a Spiritu sancto movetur ad habendum certum et rectum iudicium de his quæ sunt fidei, ad discernendum credenda a non credendis, absque omni discursu per causas secundas sive creatas, et quo habet certum iudicium circa agenda, ut nullo modo deviet a ratione iustitiæ.*

2. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 1. ad 3.

Saint-Esprit fait de même, parce qu'elle est une participation et une image de la science divine¹.

Le second effet du don de science est d'agir sur la volonté et de la diriger vers le bien véritable. Le don de science, il est vrai, se rapporte directement et principalement à la spéculation, puisque, par lui, nous connaissons la vérité d'une manière plus exacte, plus profonde et plus certaine : cependant, il s'étend aussi à l'action, en ce sens que nous devons régler notre conduite sur cette même vérité. C'est ainsi que la science dirige la piété. Aussi on l'appelle la science des Saints (*Sap. x, 10*) : « Le Seigneur a conduit le juste par les « voies droites et lui a donné la science des Saints². » — Au point de vue pratique, on peut dire que le don de science produit un effet très précieux : ce don nous éclaire et nous dirige dans les saintes voies de la pénitence, en nous faisant connaître la nature et les motifs de cette vertu, son utilité multiple et ses qualités essentielles ; il nous apprend à nous connaître nous-mêmes, à nous exciter à la contrition, à nous confesser humblement et sincèrement de nos péchés, à donner à Dieu une légitime satisfaction par tous les moyens en notre pouvoir, comme les jeûnes, les austérités, les veilles,

1. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 1, c. : Gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest... Ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur : quorum unum est quod sane capiat ea quæ proponuntur ; quod pertinet ad donum intellectus... Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis : discernendo scilicet credenda a non credendis ; et ad hoc necessarium est donum scientiæ. — *Ibid.* ad 1 : In Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum ; ...et ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex : cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

2. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 3, c. : Oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat ; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis. — *Ibid.* ad 1 : Et hoc etiam modo dirigit pietatem. — *Ibid.* ad 3 : Et hæc est scientia Sanctorum.

les prières ferventes, et enfin à persévérer jusqu'à la mort dans la pénitence¹.

187. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de science ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de science. — Le premier degré, nécessaire au salut, consiste à reconnaître que les créatures ne sont rien par elles-mêmes et que nous ne devons pas nous y attacher comme à notre fin dernière, mais nous en servir uniquement pour aller à Dieu². — Le second degré, partage des âmes entrées dans la voie de la perfection, consiste dans une grande modération qui fait qu'on use des créatures avec un véritable détachement intérieur³. Ici l'âme commence à s'élever à Dieu sur les ailes d'un saint détachement et d'un véritable esprit de pénitence,

1. Stephanus A BORBONE. S. O. Præd. *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. P. III, n° 164. Donum scientie, per penitentiam a malo culpe extrahit hominem defixum in fecibus viciorum... Notandum autem quod donum scientie hominem illuminat : 1° ut ei quare sit penitendum appareat ; 2° ut statum suum scrutetur, et videat qualiter et quantum peccatum suum ei noceat ; 3° qualiter pro statu suo et peccato agnito doleat ; 4° qualiter vulnera que affligunt eum medico spirituali discrete exhibeat ; 5° qualiter de peccatis suis integre Deo et hominibus satisfaciat ; 6° quale et qualiter et quare jejunium teneat ; 7° qualem et quare peregrinationem, et maxime transmarinam, facere habeat ; 8° quale et qualiter et quam diversimode homo orare debeat ; 9° quare in penitentia usque in finem perseverando maneat. — Nous ferons remarquer en passant que le traité d'Etienne de Bourbon sur les dons du Saint-Esprit n'était pas inconnu de saint Antonin, le nom seul de l'auteur indiqué dans le manuscrit par des initiales restait pour lui un mystère : — In libro autem de septem donis cujus auctor fuit frater Ordinis Præd., sed nomen ibi non ponitur : in tertia parte ponit de dono scientiæ... Ibi inserit tractatum de penitentia prolixè et partibus ejus (*Sum. theol.* P. IV, Tit. 16. c. unicum, de dono scientiæ).

2. Dion. cart. *De donis*. Tr. III, a. 25. Donum scientiæ triplicem obtinet gradum. Primus in eo consistit, ut homo universa creata respectu divinæ naturæ caduca et vana cognoscat, nec propter se diligenda, nec pro fine ultimo appetenda intelligat, eisque minus quam Deo inhæreat, et hic gradus doni scientiæ ad salutem exigitur, atque universis charitatem habentibus communis censetur.

3. Dion. cart. *Ibid.* Ad secundum scientiæ hujus gradum proficisci debemus, ut scilicet de singulis rebus creatis, singillatim atque per proprias rationes sciamus, quoniam in ipsis non sit affectus figendus, nec quasi finalibus bonis sit in ipsis alligandus, sed in eis nec magis nec minus intendat sive utatur quam ad interiorem salutem requiritur.

et aussi par le spectacle de la nature. C'est la science recommandée par saint Antoine aux moines du désert, et que lui-même, avait apprise à l'école du Saint-Esprit. Un philosophe le plaignait un jour d'être, comme solitaire, privé du secours qu'on trouve en lisant les livres. Antoine lui montrant alors le ciel et la terre : « Voilà, dit-il, un livre qui me tient lieu de tous les autres. » — Le troisième degré du don de science est le propre des parfaits, c'est l'esprit de renoncement poussé jusqu'à la pratique héroïque des conseils, et pour récompenser cette vie tout angélique, une sorte d'intuition du symbolisme de la nature¹, Saint François d'Assise nous apparaît comme un type achevé de cette science divine : il foule aux pieds toutes les choses terrestres pour épouser la sainte pauvreté, et, selon la pensée de pieux auteurs, se trouve bientôt au milieu de la création ce qu'était Adam au milieu du paradis terrestre. Il appelle toutes les créatures ses frères et ses sœurs, et remonte par elles jusqu'au sein de la Divinité.

188. D. *Qu'est-ce que le don de conseil ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître et suivre avec docilité et promptitude la volonté de Dieu dans toutes les circonstances où nous avons besoin d'un secours spécial. Le don de conseil correspond à la vertu de prudence et la suppose, mais le don surajoute à la vertu une lumière plus grande et une énergie nouvelle : la prudence suffit dans les cas ordinaires ; dans les conjonctures embarrassantes et inopinées, le don de conseil est nécessaire. Les dons d'intelligence, de science et de sagesse nous éclairent

1. Dion. cart. *Ibid.* Tertius denique gradus doni scientiæ, est in his quæ vitam activam concernunt adeo esse exercitatum, expertum atque perfectum, ut in omni... dubioso eventu perplexoque casu sciat verissime, promptissime ac saluberrime judicare, causas peccatorum elicere, rationes negligentioris pigriorisque vitæ deserere, ad temporalium contemptum inducere, ad seriosissimam atque ad infatigabilem spiritualium profectuum conversationem attendere.

et nous dirigent surtout à un point de vue général, le don de conseil nous fait connaître et suivre les meilleurs moyens d'arriver au but¹.

Le don de conseil exerce son action sur notre vie tout entière : il nous fait connaître ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, ce qu'il faut dire et ce qu'il faut taire, ce qu'il faut entreprendre et ce qu'il faut abandonner. Mais c'est surtout dans les circonstances difficiles de la vie que son secours se fait sentir aux âmes dociles et fidèles. Sans le don de conseil comment pourrions-nous éviter avec succès la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance² ? Comment pourrions-nous réprimer la prudence de la chair, la ruse, l'astuce, la tromperie, les sollicitudes excessives³ ? L'Esprit-Saint, par sa divine lumière et sa sage et puissante direction, éloigne tous ces obstacles et nous conduit au but par des moyens sûrs et efficaces. Le don de conseil est donc la règle supérieure des vertus ; il les modère, il les dirige, il leur fait produire des œuvres parfaites et dignes du salut éternel⁴.

C'est surtout dans les âmes appelées à une grande

1. D. Th. 2. 2. q. LII, a. 1, ad 1 : Quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia, quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur *Sap.*, IX, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo qui omnia comprehendit, quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi concilio a Deo accepto. — *Ibid.* a. 2. c : Donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsum adjuvans et perficiens.

VIGUIER. *Inst. ad Christ. theol.* c. XIII, § 5 : Donum consilii est habitus infusus, quo homo movetur a Spiritu Sancto ad bene et subito inquirendum circa singularia contingentia, et communiter ad recte se habendum erga ea, et fugiendum et servandum se ab illis quæ impedimentum præstant salutis. Donum consilii differt a tribus prædictis (intellectu, scientia et sapientia) : quia illa principaliter sunt circa universalia.

2. D. Th. 2. 2. q. XLIII, a. 3, 4, 5, et q. XLIV.

3. D. Th. 2. 2. q. XLV.

4. Stephanus a BORBONE. S. O. Præd. *Ibid.* P. V, n° 483. Que pertinent... ad donum consilii... sunt quatuor virtutes cardinales et aliæ que sub eis ut earum species, ponuntur et disponuntur... Similiter de tribus theologis virtutibus... N° 484. Donum consilii virtutes eligit quas per homines dirigat et perducat ad salutem, ut ab ipsis eliciat opera salutis.

perfection que le don de conseil produit des effets merveilleux. Le Saint-Esprit ramène sans cesse ces âmes dans leur intérieur par le recueillement, il les porte à agir paisiblement et avec des vues de foi, il leur inspire à chaque instant les moyens les plus propres à faire des progrès dans la vertu, il les éclaire et les soutient dans les épreuves. « L'homme dans les aridités de la vie intérieure, dit Tauler, est tout entier à son propre fond, de sorte qu'il ne sait plus rien ni de Dieu, ni de ses grâces, ni de ses consolations, ni de tout ce qu'il a acquis autrefois. Tout cela lui est pris, enlevé ou caché, de sorte qu'il ne sait plus de quel côté aller, ni où se tourner. Dans cet abandon, l'homme a grand besoin du conseil de Dieu, pour se soutenir et s'abandonner à la volonté divine. Il lui est extrêmement utile et tout à fait nécessaire d'apprendre à se résigner et à mourir, à se livrer au jugement secret et terrible de Dieu, dans cette effroyable privation du bien précieux où consiste toute sa joie et sa consolation¹. » Dieu ne laissera pas cette âme affligée, et, par le don de conseil, il la conduira dans les voies souvent difficiles du parfait abandon.

189. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de conseil ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de conseil. Au premier degré, le don de conseil nous fait connaître et suivre avec promptitude et docilité la volonté de Dieu dans les choses de précepte et de stricte obligation ; au second degré, il nous incline à la pratique généreuse des conseils évangéliques ; au troisième degré, il nous fait entreprendre des œuvres saintes avec une perfection extraordinaire et vraiment héroïque². On peut

1. III^e Sermon pour la Pentecôte.

2. Dion. cart. *De donis*. Tr. III, a. 7 : Primus gradus doni consilii est, per quem susceptivus est homo consiliorum Spiritus sancti quantum ad ea quæ necessaria sunt saluti, videlicet ad observanda præcepta : imo qui

voir, nous semble-t-il, un effet du don de conseil au second degré dans le sacrifice que sainte Catherine de Sienne fit de sa chevelure à l'âge de douze ans, pour assurer sa résolution d'appartenir uniquement et irrévocablement à Dieu. Comme aussi il est difficile de ne pas voir des actes du don de conseil au degré le plus élevé, dans le mouvement surnaturel qui pousse cette humble vierge à intervenir dans les affaires les plus graves de l'Église. En effet, réformer les mœurs d'un siècle corrompu, triompher des discordes civiles, exposer souvent sa vie et même son honneur, exhorter à la croisade, s'opposer au schisme, parler avec une sainte liberté aux puissants de la terre et même aux prélats de l'Église ne sont pas des choses qui entrent dans les attributions d'une vierge chrétienne : il faut y reconnaître, surtout après un si grand succès, l'action du don de conseil au plus haut degré.

190. D. *Qu'est-ce que le don de piété ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous remplit d'une affection vraiment filiale envers Dieu notre Père, et nous fait accomplir avec un saint empressement et de grand cœur tout ce qui se rapporte au culte de Dieu et au soulagement du prochain¹. Le don de piété correspond à la vertu de piété, et la vertu de piété comme la religion sont des vertus annexes de la justice. Cependant le don de piété diffère de la vertu de religion, en ce que

isto consilii gradu non decoratur, in statu condemnationis consistit... Secundus gradus doni consilii est, per quem evangelicis Christi consiliis aurem mentis inclinamus... Tertius gradus... ipsa Christi consilia perfecte implere.

1. D. Th. 2. 2 q. cxxi, a. 1, c. : Quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum Patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

VIGUIER. *Inst. ad Christ. theol.* c. xiii, § 6 : Donum pietatis est habitus in voluntate hominis infusus, ad prompte et faciliter sequendum specialem instinctum Spiritus sancti, qui in repentinis movet eam, ut affectu filiali feratur in Deum ut Patrem, et exhibeat cultum et honorem Deo ut Patri.

celle-ci honore Dieu comme Créateur et souverain Maître, tandis que le don du Saint-Esprit nous le fait honorer comme Père, selon cette parole de l'Apôtre : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants, « par lequel nous crions : Mon Père, mon Père (*Rom. VIII, 15*). » Ce qui distingue le don de piété de la vertu du même nom, c'est le mouvement tout particulier de l'Esprit-Saint qui porte l'âme à faire des actions plus grandes, et avec plus de perfection ; c'est aussi quelque chose de plus élevé et de plus noble dans le motif : la piété, comme vertu, a un côté humain, elle voit les bienfaits reçus ; tandis que le don de piété considère avant tout combien Dieu est digne en lui-même d'être aimé et servi¹.

Les effets du don de piété sont très nombreux et très consolants. Par rapport à Dieu, ce sont de vifs sentiments de tendresse, de confiance et d'amour, des résolutions généreuses et même héroïques, des épanchements remplis d'une douceur et d'une suavité toute céleste. L'âme, pleine d'une soumission filiale et absolue aux dispositions de la divine Providence, est prête à accepter avec amour tout ce qu'il lui plaira d'ordonner. Le don de piété s'attache aussi à tout ce qui tient à Dieu : les créatures glorifiées dans le ciel, les créatures souffrantes en purgatoire et sur la terre, toutes les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle, tout ce qui peut contribuer à la gloire de Dieu et au bien de son Église, rien n'est omis, rien n'est négligé². Ce dévoue-

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. III, a. 2, quæst, 1. ad 1 : Donum (pietatis) immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus : non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quæ latría dicitur, ipsi Deo exhibeatur, in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei ; sed pietas quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est.

2. D. Th. 2. 2. q. cxxi, a. 1, ad 3 : Pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare

ment filial est donc universel. Mais il semble que ce n'est pas assez : il faut qu'il se manifeste encore avec promptitude et avec bonheur. Ce dernier résultat est comme le couronnement de tous les actes produits par le don de piété. Comment pourrait-on nourrir son âme de la parole divine, méditer attentivement la vie et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avoir une tendre dévotion à Marie et aux Saints, pratiquer les œuvres de miséricorde, sans éprouver pour Dieu de grands sentiments de confiance et d'amour¹ ?

191. D. *Il y a-t-il plusieurs degrés dans le don de piété ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de piété. — Et d'abord par rapport à Dieu : au premier degré, c'est le dévouement et la confiance filiale dans les limites de ce qui est nécessaire au salut ; au second degré, c'est un sentiment plus vif, un dévouement plus généreux ; au troisième degré, c'est quelque chose de surhumain, on y trouve l'expression d'un amour filial poussé jusqu'aux dernières limites. Il semble que nous pouvons placer au second degré l'exemple de Barthélemy de Valence, disciple de saint Louis Bertrand, célèbre professeur de théologie. Quand ce vénérable religieux parlait à ses disciples, son langage prenait malgré lui, la forme d'une prière : « Jésus, mon amour, disait-il dans « cette question, votre serviteur saint Thomas consi-
« dère la différence qu'il y a entre le temps et l'éternité :

sanctos, non contradicere Scripturæ... Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. — In 3. disp. 34, q. III, a. 2, quæst. 2, c. : Pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus quæ ad alterum sunt.

1. Stephanus a Borbone *Ibid.* P. II, n° 72. Donum pietatis... per spem ad Deum peccatores habet retrahere. JÉR., XXXI. *In caritate perpetua dilexite ; ideo attraxi te miserans.* Sunt autem septem attractoria pietatis, per que quasi per funiculos spei ad Deum attrahit, que sunt verbum Dei ; exempla misericordie Dei ; incarnatio Christi ; passio Christi ; crux et ea que pertinent ad crucem Christi ; festa et exempla misericordie Matris Christi ; compassio et misericordia que habetur et exhibetur pauperibus et amicis Christi, exempla misericordie et adjutorii que exhibent peccatoribus amici Christi, et beneficia eorum et adjutoria Ecclesiæ Christi.

« conduisez-moi à vous, ô mon Dieu. Amen. Dans les
 « arguments de votre serviteur Thomas, il y a des dif-
 « ficultés que je ne sais pas comment expliquer, ô
 « Maître de mon âme, donnez-moi votre Saint-Esprit,
 « afin que je comprenne ce que je verrai un jour. Votre
 « serviteur Cajetan parle ainsi sur tel ou tel sujet :
 « qu'il jouisse pour toujours de votre bienheureuse
 « vision, lui qui, par votre inspiration, a parlé de vous
 « avec tant de sagesse. Il me semble qu'il y a ici telle
 « ou telle distinction à faire, pardonnez à mon audace,
 « ô Seigneur des Anges, faites-moi la grâce, malgré mes
 « péchés, de jouir un jour du ciel avec eux, par les
 « mérites de votre sang. » Quant au troisième degré
 du don de piété on en trouve l'application sublime
 dans la vie et les écrits de sainte Thérèse. La vivacité
 de son sentiment éclate dans cette parole : « Y a-t-il
 « pour moi, Seigneur, quelque chose hors de vous ? »
 et la générosité de son dévouement se montre à décou-
 vert dans le cri de son cœur : « Ou souffrir ou mourir. »

Par rapport au prochain, le don de piété suit la même
 marche ascensionnelle, car l'amour de Dieu et du pro-
 chain ne font qu'un seul et même amour. Au premier
 degré, l'Esprit-Saint nous pousse à donner libéralement
 et volontiers de notre superflu, dans la mesure de l'obli-
 gation que nous impose la loi de Dieu ; au second degré,
 nous nous montrons faciles à accorder même une partie
 de ce qui pourrait nous être nécessaire ; au troisième
 degré, nous allons jusqu'à nous donner nous-mêmes,
 et à pratiquer la charité dans ce qu'elle a de plus par-
 fait¹. L'héroïsme du dévouement chrétien a des traits

1. Dion. cart. *De donis*. Tr. III, a. 40. Primus doni pietatis gradus est, per quem circa alios tam clementer, liberaliter seu communicabiliter nos habemus, sicut ad salutem exigitur. Tenemur enim proximis nostris spiritalia atque corporalia bona nostra pro causa, loco et tempore communicare. Dum igitur ex eo quod nobis abundat aliis damus, nec in tantum communicare volumus, quod ipsi penuriam aliquam sustineamus, tunc primum pietatis gradum adepti sumus. Secundus vero gradus ipsius est etiam

assez nombreux et assez frappants pour nous dispenser de les signaler.

192. D. *Qu'est-ce que le don de force ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous communique le courage d'entreprendre ou de souffrir de très grandes choses pour Dieu, et nous les fait accomplir ou supporter avec une fermeté et une confiance inébranlables, malgré tous les obstacles. Il y a une grande analogie entre la vertu de force et le don de force ; cependant celui-ci donne aux actes de générosité une perfection plus grande et pousse plus loin ses victoires. Un élément nouveau est introduit dans la lutte ; c'est Dieu lui-même qui agit en nous et avec nous par son divin Esprit, et l'âme appuyée uniquement sur Dieu, pleine de confiance en Dieu seul, opère des prodiges¹.

Les effets du don de force sont intérieurs ou exté-

ex necessariis nostris communicare confratribus. Tertium autem gradus est, dum homo seipsum aliquando impendit, quemadmodum ait Apostolus : *Libenter impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

1. D. Th. 2. 2. q. cxxxix, a. 1, c. : Quandoque non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine... et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. — *Ibid.* ad 1 : Dare fiduciam... hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti. — In 3. dist. 34, q. III, a. 1, quæst. 1, c. : Dona altiori modo operantur ; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute... Fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires ; unde ea quæ supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet... Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio *confidit*. — *Ibid.* quæst. 2, c. : Quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit... Fortitudinis donum utitur divina voluntate quasi sua..., et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates.

Viguiér. *Inst. ad christ. theol.*, c. XIII, § 7 : Donum fortitudinis est habitus in appetitu irascibili infusus, quo disponitur animus ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminetia ; quod quidem excedit naturam humanam... Differt a virtute fortitudinis, quia illa... non sufficit dare fiduciam evadendi pericula. — Stephanus a Borbone. *Ibid.* n° 220. Donum fortitudinis hominem roborat et munit contra malum culpe, ut viriliter et expedite et faciliter resistat insultibus viciorum quæ diversimode hominem impugnant.

rieurs. A l'intérieur, c'est un vaste champ ouvert à toutes les générosités, à tous les sacrifices, souvent jusqu'à l'héroïsme ; ce sont des luttes incessantes et victorieuses contre les sollicitations de Satan, contre l'amour et la recherche de soi-même, contre l'impatience. A l'extérieur, ce sont de nouveaux et éclatants triomphes remportés par le Saint-Esprit contre l'erreur et le vice ; c'est aussi notre pauvre corps qui participe aux effets d'une force vraiment divine, et qui, secouru surnaturellement, se porte avec ardeur aux pratiques de la mortification, ou qui souffre sans faiblir les douleurs les plus cruelles. Le don de force est donc en vérité le principe et la source des grandes choses entreprises et souffertes pour Dieu.

« O mes amis, s'écrie Tauler, que ce don est noble et éminent ! Ici le Saint-Esprit élève l'homme au-dessus même de son infirmité et de sa nature. C'est cette force divine qui faisait agir les saints martyrs, et qui leur faisait souffrir joyeusement la mort pour Dieu. C'est elle qui rend l'homme si magnanime, qu'il accomplirait seul volontiers pour l'amour de Dieu les œuvres de tous les hommes, et souffrirait toutes les adversités, comme saint Paul qui disait : « Je puis tout en Celui qui me fortifie. » Par elle, l'homme ne craint ni le feu, ni l'eau, ni la mort, et dit encore avec saint Paul : « Je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les principautés, ni les puissances, ni aucune autre créature, ne pourront me séparer de la charité de Dieu. » Par elle, l'homme est si fort, que non seulement il ne ferait pas un péché mortel, mais qu'il aimerait mieux mourir que d'offenser Dieu par un péché véniel délibéré... L'homme peut avec cette force divine faire des choses merveilleuses¹. »

193. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de force ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de force. Tout ce

1. *Troisième sermon pour la Pentecôte.*

que nous avons dit des degrés du don de conseil s'applique au don de force, car ces deux dons s'exercent sur un même objet : au don de conseil appartient la lumière pratique divine qui sert de guide, au don de force l'énergie prompte et facile de l'exécution. Au premier degré, c'est l'exécution efficace des choses de précepte ; au second degré, c'est la pratique des conseils ; au troisième degré, l'âme prend un essor surhumain, elle s'oublie elle-même, pour ne voir que Dieu seul, en qui elle place toute sa confiance et toute sa force. A ce degré suprême, nous voyons d'humbles vierges, de faibles enfants, affronter avec joie les plus affreux supplices et remporter la couronne du martyr¹. Nous devons aussi placer, sinon au même rang, du moins dans la même catégorie des actes héroïques de force, inspirés et soutenus par le Saint-Esprit, les luttes et les combats des âmes que Dieu appelle à la plus haute perfection et qu'il fait passer par le creuset des purifications passives. Le bienheureux Henri Suso à qui ces dures épreuves n'étaient pas inconnues, entendit un jour la divine Sagesse lui expliquer comment les vrais serviteurs de Dieu souffrent et ne sentent pour ainsi dire pas leurs souffrances, animés qu'ils sont par le don de force. « Il faut d'abord que mon ser-

1. Dion. cart. *De donis* Tr. 3, a. 18. Quoniam declaratum jam exstat, consilium et fortitudinem prout dona existunt, circa eandem versari seu operari materiam, dona consilii dirigente, donoque fortitudinis consiliata exequente, præterea, quidquid superius de gradibus consilii dictum est nunc quoque de fortitudine induci posset... Primus fortitudinis gradus est, per quem præcepta dominica efficaciter adimplemus secundum subsidium, influxum ac motum Spiritus sancti, quantum ad salutem requiritur. Secundus gradus in adimplerione consiliorum Christi consistit, in quantum professio exigit. Tertius vero est, per quem nosipsos penitus superamus omnemque creaturam transcendimus : omnia quoque dona ac præmia obliviscentes, ad ipsum Deum pure ac libere transvolamus, in ipso tanquam in domicilio commorantes... Fortitudo quæ est donum, facit pro Deo ac fide atque justitia libentissime pati, jucundissime mori, necemque optari, sicut de gloriosissimis Christi martyribus legitur, qui ad passionem velut ad epulas properarunt, ipsosque crudelissimos persecutores, infra immanissima mortis supplicia, deriserunt.

viteur aime la mortification et l'abnégation, et qu'il meure entièrement à lui et à toutes les créatures. Ce degré de perfection est bien rare, mais celui qui y est arrivé s'élève rapidement à Dieu et se transforme tellement en sa première origine, qu'il ne songe à lui et aux autres créatures qu'en Dieu seulement ; cela fait naître en son âme un amour et une vive jouissance des œuvres de Dieu... L'amour et la joie font régner l'âme sur les œuvres de Dieu comme si elles étaient les siennes, et dès lors elle peut désirer et obtenir tout ce qu'elle veut, puisqu'elle s'est approprié le ciel, la terre et toutes choses. Est-il étonnant alors que les afflictions et les croix ne l'impressionnent point comme elles impressionnent ceux dont le désir formel est de ne pas souffrir ? Les Saints ne sont pas plus que les autres hommes insensibles à la douleur... Mais leur âme est à l'abri de toute atteinte, puisqu'elle ne recherche et n'aime que la croix... Leur corps souffre, mais leur âme s'enivre de Dieu et savoure dans l'extase un bonheur ineffable. Comment, au sein de cette essence divine dans laquelle ils sont tout transformés, pouvoir ressentir la tristesse et la douleur ? L'amour qui les anime fait qu'ils ne peuvent plus prendre la douleur pour une douleur, l'affliction pour une affliction ; ils ne connaissent en Dieu qu'une paix profonde et inaltérable¹. »

194. D. *Qu'est-ce que le don de crainte ?*

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous communique une grande facilité dans la pratique du respect filial et de la soumission amoureuse que nous devons à Dieu comme à notre Père, et nous éloigne promptement du péché parce qu'il lui déplaît. Le don de crainte est le premier degré que nous rencontrons dans la formation de notre édifice spirituel : c'est « le commen-

1. *Vie du B. Henri Suso*, c. xxxv.

« ciment de la Sagesse (*Eccl.* I, 16). » En effet, on commence à goûter Dieu, quand on commence à le craindre de cette crainte chaste et filiale qui procède de l'amour. Le don de crainte correspond à l'espérance et à la tempérance ; à l'espérance, parce qu'il nous porte au respect filial envers Dieu, et nous fait éviter tout ce qui l'offense ; à la tempérance, parce qu'il nous fait éviter, en vue de Dieu, tous les écarts de notre nature corrompue¹.

Les effets du don de crainte peuvent se réduire à deux : un respect profond et filial envers Dieu, et une extrême horreur des moindres péchés. — Ce respect de Dieu est universel et pratique ; partout et toujours l'âme, poussée par le divin Esprit, s'incline devant l'autorité majestueuse et paternelle de Dieu, devant ses droits, ses promesses, ses menaces. C'est aussi le respect de l'Église et de toutes les choses saintes ; le respect des âmes, créatures de Dieu régénérées dans le Saint-Esprit et cohéritières de Jésus-Christ. Une âme fidèle au don de crainte ne connaît pas cette familiarité excessive et déplacée qui arrête tout progrès sérieux dans la vie intérieure, et va quelquefois jusqu'aux plus fâcheuses illusions dans la réception des sacrements. Le respect filial n'empêche pas cependant la confiance, ni les saints élans du divin amour ; il n'arrête que la

1. D. Th. 2. 2. q. xix, a. 9, c. : Ad hoc quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans. . Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo. — *Ibid.* q. clxi, a. 1, ad 3 : Temperantiæ correspondet aliquid donum, scilicet timoris... Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat ; et secundum hoc correspondet virtuti spei ; ...secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam.

Viguer. *Inst. ad Christ. theol.*, c. xiii, § 8, ver. 3 : Timor filialis est donum Spiritus sancti, a gratia in voluntate fluens, quo quis disponitur ad prompte et faciliter sequendum motionem Spiritus sancti, qua movet aliquem ut ex amore revereatur Deum tanquam Patrem ; et timeat illum offendere, atque ab eo separari.

présomption et l'irrévérence. — Le don de crainte produit aussi une horreur extrême des plus petites fautes, accompagnée d'humilité, de vigilance, et d'une ferme résolution d'en éviter toutes les occasions¹.

« Cette crainte, dit Tauler, est un mur fort, ferme et assuré, qui préserve l'homme de toutes les faiblesses et de tous les obstacles : elle nous fait fuir devant les pièges et les embûches secrètes qui pourraient nuire à notre âme. Elle fait comme une bête sauvage ou comme un oiseau de proie qu'on veut prendre, et qui fuit avec rapidité devant ceux qui cherchent à l'atteindre. De même que Dieu a donné cet instinct aux créatures privées de raison, ainsi le Saint-Esprit donne à tous les siens cette crainte divine, afin qu'ils puissent éviter tout ce qui serait pour eux un obstacle. La noblesse et la dignité où le Saint-Esprit les a élevés les préservent du monde, du démon, de l'homme lui-même, et généralement de toutes les choses qui pourraient leur faire perdre la paix et le repos intérieur de l'âme, qui est véritablement la demeure de Dieu. La crainte divine évite encore tous ces moyens termes par lesquels la nature perfide essaie de nous arrêter dans le bien... Elle évite ces choses, parce qu'elle est le commencement de la Sagesse². »

195. D. *Y a-t-il des degrés dans le don de crainte ?*

R. Il y a trois degrés dans le don de crainte, comme dans tous les autres dons du Saint-Esprit, selon que le mouvement divin nous porte à des choses de précepte, ou de conseil, ou héroïques. Nous pouvons placer au

1. VIGUIER, *Inst. ad Christ. theol.*, c. XIII, § 8, ver. 2 : Actus (timoris filialis) sunt timere et revereri. Objectum primum est malum culpæ, secundum est bonitas et dignitas Patris... Et datur hoc donum contra superbiam... Per timorem autem filialem quis reveretur Deum, et se subijcit illi : ideo timor filialis excludit principium sive primum effectum superbiam.

2. *Troisième sermon pour la Pentecôte.*

second degré, les exemples d'un grand nombre de saints personnages, qui, au milieu des curiosités d'une grande ville, ou en présence d'un interlocuteur, gardent tellement la modestie des yeux qu'ils n'ont absolument rien vu ni rien remarqué. Au degré le plus élevé, nous citerons sainte Rose de Lima. Sa mère, fière de sa beauté, veut la produire dans le monde. L'angélique vierge en a compris les dangers : un jour elle s'écrase le pied sous une très grosse pierre ; dans une autre occasion elle se brûle les deux pieds en les posant sur un brasier ; plusieurs fois elle en vient à se frotter les paupières avec du piment, le visage et les mains avec du poivre. Par ces moyens, et beaucoup d'autres non moins extraordinaires, qu'un mouvement du Saint-Esprit pouvait seul autoriser, sainte Rose évite les dangers du monde et garde son âme virginale pure et sans tâche pour son divin Epoux.

196. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les fruits du Saint-Esprit ?*

R. Par les fruits du Saint-Esprit, on entend tous les actes vertueux arrivés à une certaine perfection et dans lesquels l'homme se délecte ; ce n'est pas encore la jouissance parfaite (*fruitio perfecta*) de la fin dernière, c'est son commencement dans une jouissance relative. Les fruits, dans le plan que nous nous sommes tracé, passent avant les béatitudes, parce que celles-ci ont quelque chose de plus complet ; en effet, les fruits diffèrent des béatitudes, en ce sens que le nom de béatitudes n'est attribué qu'à des actes parfaits ou du moins accomplis d'une manière plus parfaite, tandis que cela n'est point absolument nécessaire pour les simples fruits du Saint-Esprit : d'où il résulte que les béatitudes peuvent être appelées des fruits du Saint-Esprit, et que tous les fruits du Saint-Esprit ne sont pas des béatitudes. Les fruits ne sont donc pas de simples actes

vertueux, mais des actes vertueux assez complets pour remplir l'âme d'une ineffable délectation¹.

197. D. *Combien distingue-t-on de fruits du Saint-Esprit ?*

R. On peut dire, en général, qu'il y a autant de fruits du Saint-Esprit que d'actes vertueux possibles. Cependant on doit reconnaître que tous les actes des vertus et les dons du Saint-Esprit rentrent dans les douze fruits énumérés par saint Paul (*Gal.*, v, 22) : la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bienveillance, la mansuétude, la bonne foi, la modestie, la continence, la chasteté. La charité, dans laquelle l'Esprit-Saint se donne spécialement à nous, est au premier rang, parce qu'elle est l'image du divin Amour, et qu'elle est la source de tous les autres fruits du Saint-Esprit. — En effet, la *charité* produit nécessairement en nous la *joie*, car celui qui aime se réjouit de son union avec l'objet aimé. La perfection de la joie, c'est la *paix* que rien ne trouble et qui se repose dans la possession de Dieu. Cette paix est-elle menacée par quelque malheur, la charité se manifeste par la *patience* ; souffre-t-elle quelque retard dans les biens qu'elle attend, elle se fait jour par la *longanimité*. — La charité par rapport

. 1D. Th. 1. 2. q. LXX, a. 2, c. : Plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur. — In 3, dist. 34, q. 1, a. 5, ad 1 : Virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent ; unde et virtutes quæ inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur in quantum sunt virtutes, sed in quantum habent aliquam rationem delectandi. — Dion. cart. in *Epist. ad Gal.* V. xxiii : Beatitudines et fructus conveniunt in hoc, quod sunt actus virtutum seu donorum. Sed beatitudo superaddit ad rationem fructus excellentiam quamdam. Beatitudines namque sunt actus præcipuarum virtutum, propter quod potius attribuuntur donis quam virtutibus. Omnes ergo beatitudines fructus duci possunt, non autem e contrario.

au prochain : c'est la *bonté* qui veut faire le bien, la *bénignité* qui l'exécute, c'est la *mansuétude* qui supporte les maux que le prochain veut nous faire et qui réprime la colère, c'est la *bonne foi* ou *fidélité*, simple et candide, sans ruse, ni artifice. — Enfin, par rapport à nous-mêmes, la charité apparaît dans la *modestie* qui règle notre tenue extérieure, dans la *continence* qui éloigne des plaisirs permis, dans la *chasteté* qui ne se laisse point entraîner aux plaisirs défendus. On le voit, les actes des vertus et des dons produisent des fruits délicieux : c'est le Saint-Esprit, principe actif et fécond de vie surnaturelle, qui les forme et les développe en nous jusqu'à leur pleine et entière maturité¹.

198. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les béatitudes ?*

R. On comprend sous ce nom les actes des vertus parfaites et surtout les actes des dons du Saint-Esprit qui nous conduisent à notre fin dernière. On les appelle béatitudes par métonymie, parce qu'elles sont la cause et le gage de la félicité éternelle ; ces actes sont eux-mêmes accompagnés d'une consolation toute céleste

1. D. Th. 1. 2. q. lxx, a. 3, c. : Inter fructus Spiritus sancti primo ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine... Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur *gaudium* ; omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati... Perfectio autem gaudii est *pax*... Hæc autem duo importat, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno... In malis autem bene se habet mens quantum ad duo : primo quidem ut non perturbe ur mens per imminentiâ malorum, quod pertinet ad *patientiam* ; secundo ut non perturbatur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*... Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi ; et ad hoc pertinet *bonitas* ; secundo quantum ad beneficentiæ executionem ; et ad hoc pertinet *benignitas* ; ...tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerantur mala ab eis illata ; et ad hoc pertinet *mansuetudo*, quæ cohibet iras ; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum ; et ad hoc pertinet *fides*... Sed ad id quod intra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*..., quantum ad interiores concupiscentias per *continentiam* et *castitatem*... castitas refrenat ab illicitis, continentia vero a licitis.

et, à ce point de vue, on peut dire aussi que c'est déjà un vrai bonheur.

On compte huit béatitudes : la pauvreté d'esprit, la douceur, les larmes, la soif de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur, l'amour de la paix, les persécutions souffertes pour la justice. Les sept premières correspondent aux sept dons du Saint-Esprit, la dernière est comme un résumé de toutes les autres¹.

En attribuant aux béatitudes les actes des vertus parfaites et des dons du Saint-Esprit, nous n'avons point l'intention de les restreindre d'une manière absolue aux choses de conseil ou héroïques. Nous avons déjà dit que les actes des dons du Saint-Esprit pouvaient avoir lieu, même en ce qui concerne les choses communes et de précepte, quand la volonté divine demande de nous une promptitude plus grande et une docilité plus parfaite, et que notre faiblesse exige un principe d'action plus élevé. Les béatitudes comprennent donc les actes des dons du Saint-Esprit dans toute leur étendue, même à ce premier degré, *in ordine ad beatitudinem*, c'est-à-dire, en tant que ces actes sont la cause, le gage, et comme une sorte de commencement de la béatitude éternelle. A ce titre, ceux qui usent modérément des richesses peuvent posséder à un certain degré la première béatitude, la pauvreté d'esprit, et ceux qui supportent généreusement les persécutions et

1. D. Th. 1. 2. q. LIX, a. 1, c. : Ad finem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et a donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. — *Ibid.* a. 3, ad 5 : Octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium... Unde quodammodo ad septem præcedentes pertinet. — *Ibid.* q. LXX, a. 2, c. : Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus.

Sylvius (1. 2. q. LIX, a. 1) : Vocantur beatitudines per metonymiam, quia sunt causa et meritum beatitudinis.

les tentations ordinaires de la vie, surtout quand elles sont de longue durée, peuvent aussi posséder la huitième béatitude qui consiste à souffrir pour la justice¹.

199. D. *Quels sont les rapports qui unissent les béatitudes aux dons du Saint-Esprit ?*

R. Les auteurs ont considéré deux choses dans les rapports qui peuvent exister entre les béatitudes et les dons : les uns se sont arrêtés à la conformité des objets, d'autres ont préféré ne voir que les motifs. Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, a suivi cette dernière marche². Voici, d'après le Docteur angélique, les rapports qu'on peut remarquer entre les béatitudes et les dons du Saint-Esprit :

Au don d'intelligence correspond la sixième béatitude (2. 2. q. 8, a. 7) : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » ; au don de science, la troisième béatitude (2. 2. q. 9, a. 4) : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés » ; au don de sagesse, la septième béatitude (2. 2. q. 45, a. 6) : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés

1. JOANNES A SANCTO-THOMA. *Curs. theol.* in 2. 2. q. LXVIII, usque ad 70, disp. 18, a. 9 : Inquires : An istæ beatitudines contineant solum opera surerogationis et consilii, an etiam præcepti et communiter facta ? *Resp.* Omnia complecti, secundum quod speciali instinctu Spiritus sancti fiunt in ordine ad beatitudinem. Licet enim plura sint opera ex objecto suo magna et extraordinaria, ut totalis abjectio divitiarum per paupertatem Spiritus, tranquillitas omnium passionum tolerantia persecutionum hujus vitæ, etc., tamen alia sunt quæ licet in se non sint magna, respectu tamen hujus subjecti infirmi, et difficultatibus pluribus circumdati magna sunt et egent peculiari dono, et motione Spiritus Sancti, sine qua non vincet illas difficultates. Et sicut uti moderate divitiis, etiamsi non relinquuntur omnino, etiam pertinere potest ad paupertatem spiritus, et non frangi persecutionibus et tentationibus ordinariis, præsertim multo tempore, beatitudo esse potest.

2. D. Th. 1, 2. q. LXIX, a. 3, ad 3. ; In attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerati : quorum unum est conformitas materiæ. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum ; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere : præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem, etc... Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus.

« les enfants de Dieu » ; au don de conseil, la cinquième béatitude (2. 2. q. 52, a. 4) : « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde » ; au don de piété, la seconde béatitude (2. 2. q. 121, a. 2) : « Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre » ; au don de force, la quatrième béatitude (2. 2. q. 139. a. 2) : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés » ; au don de crainte, la première béatitude (2. 2. q. 19, a. 12) : « Bienheureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux leur appartient. » La huitième béatitude, étant comme la confirmation et la manifestation des sept premières, se rapporte par le fait même aux sept dons du Saint-Esprit dont l'application vient d'être faite à chacune de ces béatitudes¹.

Telles sont les opérations merveilleuses du Saint-Esprit dans les âmes. Les rapports que nous venons d'établir entre les dons et les béatitudes sont fondés sur des motifs sérieux, mais ils ne sont pas tellement exclusifs qu'on ne puisse admettre l'influence simultanée de plusieurs dons du Saint-Esprit dans une seule béatitude. En effet, les dons du Saint-Esprit sont inséparablement liés et unis dans la charité ; si l'un ou l'autre de ces mouvements divins est plus particulièrement signalé sur un point, en raison du but à atteindre, ce n'est point sans le concours des autres dons qui l'accompagnent. Il peut donc arriver que deux ou plusieurs dons du Saint-Esprit soient en même temps les principes d'action d'une seule béatitude, comme aussi que deux ou plusieurs béatitudes paraissent se rapporter à un seul don du Saint-Esprit. En dernière analyse,

1. D. Th. *Ibid.* ad 5 : Octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium... Unde... quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

ces phénomènes de la vie intérieure sont le secret de Dieu : qu'il nous suffise de savoir qu'il n'y a pas de béatitude sans un don du Saint-Esprit, comme principe des actes qu'elle produit¹.

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 4, ad 5 : Non oportet quod singulis donis singulæ beatitudines respondeant ; quia alicui respondent duæ beatitudines, et alicui beatitudini duo dona, unum sicut dirigens, alterum sicut exequens. Sed secundum hoc dicuntur beatitudines donis respondere, quia non est aliqua beatitudo quæ directe non respondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non respondeat aliqua beatitudo. — 1. 2. q. lxxviii a. 5, c. : Dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate. — *Ibid.* ad. 3 : Non datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio.



Oraisons propres à la vie ascétique	tation	éléments : { conclusion.	
		remarques { défauts à éviter. { progrès à réaliser.	
		oraison { nature, parties essentielles, préparation. discurs- considérations im ginaires et intellectuelles. sive. affections, résolutions.	
		oraison { nature, méthode, dispositions requises, préparation, avantages, affective { excellence, distractions, défauts à éviter.	
		oraison { nature, périodes, appellations diverses, fondements, méthodes, de re- effets.	
		l'exa- { examen quotidien. men { examen particulier.	
		La pénitence : { la confession.	
		La sainte Communion { Com. { ses avantages. { sacra- la préparation. { mentale { la communion fréquente.	
		Communion spirituelle.	
		ses rapports avec la vie spirituelle.	
		sa nécessité.	
		sa méthode.	

Les sa-
crements
de pén-
tence et
d'eucha-
ristie

La
pénitence :

La sainte
Communion

La dévo-
tion à la
Très S.
Vierge

CHAPITRE II

Les grands moyens de progrès spirituel

ART. 1. — L'ORAISON

§ 1. — PRINCIPES GÉNÉRAUX

200. *De l'oraison mentale, sa nature : ce n'est pas une simple étude.* — 201. *Son importance.* — 202. *Ses avantages.* — 203. *L'oraison mentale a pour objet les mystères de la foi.* — 204. *Dieu est son objet principal.* — 205. *La sainte humanité de Notre-Seigneur est-elle un obstacle à la perfection de l'oraison mentale ?* — 206. *Rapports de l'oraison et de la vie spirituelle.* — 207. *Progression normale des différents degrés de l'oraison.* — 208. *La vocation aux états mystiques et aux degrés supérieurs de la contemplation.* — 209. *Méthodes générales d'oraison : par voie d'affirmation et par voie de négation.* — 210. *Choix qu'il nous faut faire entre ces deux méthodes.* — 211. *Différents mouvements de l'âme dans son ascension vers Dieu dans l'oraison : les mouvements droit, oblique et circulaire.* — 212. *Le mouvement droit : premier degré.* — 213. *Le mouvement oblique : second degré.* — 214. *Le mouvement circulaire : troisième degré.* — 215. *Le but final de l'oraison.* — 216. *Préparation de l'oraison.* — 217. *L'oraison est accessible à tout le monde.* — 218. *Relation entre les pratiques de l'oraison et les devoirs d'état.* — 219. *Durée de l'oraison.* — 220. *Im-*

portance des visites de Notre-Seigneur. — 221. Les distractions dans l'oraison. — 222. Importance des méthodes pour assurer les résultats dans l'oraison. — 223. Caractères distinctifs d'une bonne oraison.

200. D. *En quoi consiste l'oraison mentale, et qu'est-ce qui la distingue d'une simple étude de la vérité ?*

R. L'oraison mentale est un acte de l'intelligence qui a son principe et son terme dans la volonté. Ce n'est point une étude proprement dite, car l'oraison mentale n'a pas seulement pour but une simple connaissance, ce qui pourrait être le résultat de l'étude, mais une connaissance et un amour surnaturels de la vérité. L'intelligence, éclairée par la lumière de la foi, n'est pas seule à l'action ; la volonté y prend aussi une large part, car, excitée par Dieu, elle aime l'objet connu et se délecte en lui. Ce serait donc une erreur et un défaut notable de transformer l'oraison en simple spéculation ou en étude proprement dite.

« Il y a des gens qui convertissent leur oraison en étude, dit Massoulié ; ils ne s'appliquent qu'à la seule spéculation, sans arrêter leurs pensées pour donner à la volonté le loisir de produire ses actes, et de tirer quelque fruit de la vérité qu'on a méditée. Une pareille méditation n'est qu'une spéculation de philosophe... Ces âmes spéculatives et simplement curieuses goûtent quelquefois, il est vrai, un plaisir qui surpasse tous les plaisirs des sens ; mais ce plaisir ne vient souvent que de la seule connaissance. C'est la remarque de saint Thomas, fondée sur ce que la connaissance de la vérité est toujours aimable par elle-même. Dieu permet quelquefois, pour confondre la vanité de ces esprits, que par leur seule application à l'étude, ils découvrent de grandes vérités, qui sont du domaine de la raison. Cette connaissance, en augmentant leur plaisir, augmente leur orgueil, et ne sert qu'à les rendre plus amoureux

d'eux-mêmes ; de sorte que les lumières qu'ils croient venir immédiatement de Dieu, sont uniquement l'effet de leur étude... Disons donc avec saint Thomas que toute connaissance, et par conséquent la contemplation, peut être aimable de deux manières : « Premièrement, par elle-même, en tant que c'est une connaissance noble et une action élevée. Et parce que toutes les actions qui sont conformes à la nature de l'homme lui apportent du plaisir... il faut reconnaître que l'action de contempler (qui lui convient parfaitement) doit être aimable par elle-même. En second lieu, elle est aimable par son objet, quand on considère un objet que l'on aime déjà beaucoup ; car, dans la vue même corporelle, on sent... que le plaisir augmente d'autant plus en nous, que nous voyons une personne qui nous est chère. Or, dans la contemplation, le plaisir ne doit pas venir seulement de la connaissance, mais encore de l'objet, c'est-à-dire de Dieu et de l'amour qu'on a pour Dieu¹... »

« Bien que la vie contemplative, dit encore saint Thomas, consiste dans l'entendement, elle a son principe dans la volonté, en tant que la charité nous excite à contempler Dieu. Et parce que la fin répond au principe, il s'en suit que la véritable contemplation a son terme dans l'affection de la volonté, car la vue de l'objet aimé cause du plaisir, et ce plaisir augmente ensuite l'amour de cet objet... Et telle est la dernière perfection de la vie contemplative, que non seulement

1. D. Th. 2. 2. q. lxxx, a. 7. e. : « Contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam... Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas... Inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris

« on voit les vérités divines, mais encore qu'on les aime¹. »

« Il se fait ainsi dans la contemplation un heureux cercle de connaissance et d'amour, continue Massoulié ; mais le point où commence et finit le cercle, c'est l'amour. En effet, une âme véritablement pénétrée de l'amour de Dieu, pourrait-elle éprouver un plus grand plaisir que de penser à ses infinies perfections ; et serait-il possible que la vue de ces perfections adorables ne l'enflammât de son saint amour : c'est uniquement à l'amour qu'on doit attribuer tout ce qu'il y a de plaisir, de profit et de mérite dans la contemplation. La véritable contemplation ne consiste donc pas uniquement dans la connaissance et dans l'étude des choses de Dieu ; il faut que la volonté y ait plus de part que l'esprit : l'amour doit commencer cet exercice, et non pas la curiosité. Et parce que la fin doit répondre au commencement, comme nous l'a dit le Docteur angélique, il faut commencer et finir la contemplation par l'amour². »

Saint François de Sales ne comprenait pas autrement la véritable oraison. « La contemplation, dit-il, couronne son pere, qui est l'amour, le perfectionne, et lui donne le comble d'excellence ; car l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, cette attention fait naître réciproquement un plus grand et fervent amour, lequel en fin est couronné de perfections lorsqu'il jouit de ce qu'il aime³. » L'oraison n'est donc point une simple spéculation, mais une connaissance amoureuse de la vérité.

1. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 7, ad 1 : Dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem... Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

2. *Traité de la véritable oraison*. p. I, c. VII.

3. *Traité de l'amour de Dieu*, I. VI, c. III.

201. D. *L'oraison mentale est-elle nécessaire ?*

R. Si par oraison mentale on entend une élévation de l'âme à Dieu, pour lui demander ce qui convient, cette oraison est absolument nécessaire, il ne faut pas en douter ; de plus, dans toute prière vocale, cette oraison mentale doit être au moins virtuelle. Mais, si l'on veut parler de l'oraison mentale proprement dite, c'est-à-dire de l'acte de l'intelligence et de la volonté par lequel nous nous occupons devant Dieu à des considérations et à des affections, on doit reconnaître que ce pieux exercice est simplement très utile et plus ou moins indispensable, selon le degré de perfection auquel on est appelé¹. Ceci doit s'entendre de l'oraison mentale ordinaire qui consiste à méditer sur les vérités de la foi. En ce qui concerne les degrés d'oraison plus élevés, ce sont des grâces infiniment précieuses, mais ce serait une erreur de croire qu'on ne peut pas se sauver sans elles².

« L'oraison mentale regarde les religieux et les prêtres en raison de leur état, dit le vénérable Louis de Grenade, mais il est vrai de dire aussi que les laïques, sans être tenus de s'élever à une oraison parfaite, ne peuvent se dispenser tout à fait de cet exercice, s'ils veulent vivre et se conserver dans la crainte de Dieu, sans commettre de péché mortel. Les laïques ont besoin de s'affermir dans la foi, l'espérance, la charité, l'humilité,

1. Laurentius Brancatus. Opusc. 2 *de oratione*, c. III. Dico I, Oratio mentalis sumpta pro meditatione et contemplatione non est simpliciter et absolute necessaria ad salutem consequendam... Dico 2. Oratio mentalis sub consilio tantum dici potest necessaria, si non explicite, saltem implicite, ut ad perfectionem ordinata.

2. Les faux mystiques ont toujours été hostiles aux voies ordinaires de la vie intérieure. Qu'il nous suffise de citer quelques propositions condamnées de Michel Molinos. — XVIII. Qui in oratione utitur imaginibus figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorât Deum in spiritu et veritate. — XIX. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum. — XX. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est...

la crainte de Dieu, la contrition, la dévotion, la haine du péché ; or, comme ce sont là, en général, des vertus affectives qui naissent toujours de quelque opération de l'intelligence, comment les conserveront-ils sans l'oraison mentale ? Comment un chrétien fera-t-il des progrès dans la foi, s'il ne se met jamais à réfléchir sur ce que lui enseigne la foi ? Comment pourra-t-il allumer dans son cœur la flamme de la charité, fortifier son espérance, opposer la crainte de Dieu à ses mauvais penchants, et s'exciter à la dévotion, à la douleur de ses péchés, au mépris de soi-même (qui n'est autre chose que l'humilité, vertu indispensable), s'il ne s'habitue point à repasser dans son esprit les raisons et les motifs qui portent la volonté à produire ces diverses affections ?... Maintenant, si vous joignez à cela les dangers du monde, l'extrême difficulté qu'il y a de s'y conserver pur..., vous comprendrez que si votre état ne vous oblige pas à une si grande perfection que celui des religieux, la grandeur du péril ne laisse pas néanmoins de vous obliger à quelque chose¹. »

202. D. *Quels sont les principaux avantages de l'oraison mentale ?*

R. « Comme l'oraison mentale ou considération, dit le vénérable Louis de Grenade, est un exercice vraiment laborieux et pénible, tant à cause du temps qu'elle exige, que du recueillement et de la tranquillité d'esprit qu'elle demande, il ne sera pas inutile d'en montrer

1. *De l'oraison et de la considération*. p I, c. 1, § 8. — Nous pouvons ajouter à l'appui du raisonnement du vénérable Louis de Grenade que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut (176). Or, le don de sagesse, à son premier degré, n'est pas autre chose, d'après Denys-le-Chartreux, que le premier degré de la contemplation : cet acte du don de sagesse, qui est en même temps un acte d'oraison mentale, oblige donc quelquefois : *Primus sapientiæ gradus est de Deo agnoscere et sentire seu affectualiter judicare quod ipse sit summum bonum et primum ens, cui soli principaliter atque finaliter adhærere oportet, cunctaque alia ordinare in ipsum...* Et gradus hic contemplationis necessarius est ad salutem, quamvis non ad semper, et incipientibus competit (Dion. cart. *De contempl.*, l. I., a. 44).

les précieux avantages... Le plus grand éloge qu'on puisse faire de la considération est de dire qu'elle prête son concours et son appui à toutes les vertus : elle ne les remplace pas, mais elle en facilite l'exercice...

« Commençons par la foi qui est le principe et le fondement de la vie chrétienne... Rien n'est plus propre à réprimer nos mauvaises passions, à nous retenir dans le devoir..., et à nous faire éviter le mal et pratiquer le bien que le souvenir des vérités de la foi. Mais pour que la foi produise en nous ce résultat, il faut que nous nous appliquions quelquefois à méditer et à ruminer avec attention et dévotion ce qu'elle nous enseigne. Sans cela, la foi serait exactement comme une lettre fermée et scellée qui renfermerait à la vérité des nouvelles tristes ou agréables, mais qui ne causerait pas plus de tristesse ou de joie à celui qui ne l'ouvrirait pas que s'il ne l'avait jamais reçue... En effet, quelle impression les choses de la foi sont-elles capables de produire sur ceux qui n'y pensent jamais, ou qui ne s'en occupent que superficiellement ? Il faut donc ouvrir quelquefois cette lettre admirable, la lire lentement et posément, et méditer les vérités qu'elle contient. C'est ce que fait la considération : elle ouvre ce qui est fermé, déplie ce qui est enveloppé, éclaire ce qui est obscur ; et après avoir découvert à l'intelligence la grandeur des mystères de la foi, elle incline, autant qu'elle peut, la volonté à y conformer sa conduite...

« La considération est aussi très utile pour affermir notre espérance. L'espérance est une affection de la volonté, dont l'entendement renferme, pour ainsi dire, la raison et la racine (D. Th. 2. 2. q. 18, a. 1), selon cette parole de l'Apôtre : « Tout ce qui est écrit, a été écrit » pour notre instruction, afin que, consolés et encouragés « par l'Écriture, nous espérons toujours en Dieu (*Rom.*, « xv, 4). » L'Écriture, en effet, est la source où le juste va puiser l'eau rafraîchissante qui soutient son espérance. Il y apprend à connaître les bienfaits et les mé-

rites infinis de Jésus-Christ... Il y voit à découvert... les bienfaits et les faveurs sans nombre dont Dieu a comblé ses serviteurs... Ce sont là des sujets bien capables de remplir son cœur de courage et de confiance. Que fait ici la considération ? Elle se sert de ces vérités comme d'un baume salulaire qu'elle applique aux parties souffrantes de l'âme ; elle rappelle toutes ces choses à la mémoire, elle les présente au cœur, afin que le souvenir des promesses et des miséricordes divines nous empêche de défaillir et nous fasse placer toute notre confiance en Celui qui ne trompe jamais...

« Après l'espérance vient la charité, la plus excellente de toutes les vertus, car elle est en quelque sorte leur vie et leur âme... Quoique toutes les vertus et toutes les bonnes œuvres conduisent à la charité, aucune cependant n'y mène plus sûrement et plus efficacement que la considération. Il est certain, en effet, que la volonté, qui est une puissance aveugle, ne peut se mettre en mouvement, si l'intelligence ne la précède pour l'éclairer, et pour lui montrer ce qu'elle doit vouloir et jusqu'à quel point elle doit le vouloir. Comme le dit Aristote, le bien est, à la vérité, aimable en soi, cependant chacun aime son bien particulier (*Ethic.*, VIII, 2). Pour que la volonté se porte à aimer Dieu, il faut que l'intelligence la précède et qu'elle lui montre combien Dieu est aimable en lui-même et par rapport à nous... Comment la volonté aimera-t-elle Dieu, si l'intelligence ne lui expose pas les motifs qu'elle a de l'aimer ? Ces deux facultés sont comme deux coursiers attelés au même char ; elles ne peuvent faire un pas l'une sans l'autre ; la volonté, du moins, ne peut agir sans l'intelligence. On voit maintenant quels rapports étroits existent entre la considération et la charité, puisque nous ne pouvons pas aimer Dieu, sans considérer les choses qui de leur nature nous portent à l'aimer...

« La considération n'est pas moins utile aux autres vertus affectives, parmi lesquelles la dévotion occupe

le premier rang... L'expérience, en effet, nous apprend que nous péchons, moins faute d'intelligence que faute de volonté, moins par l'ignorance du bien, que par le dégoût qui nous en éloigne... Puisque ce dégoût est le principal obstacle que nous rencontrons dans la pratique du bien, nous devons d'abord chercher à l'écartier : c'est à quoi sert merveilleusement la dévotion fruit de la considération... La considération nous aide encore à acquérir d'autres vertus, telles que la crainte de Dieu, la douleur de nos péchés, le mépris de nous-mêmes qui constitue la vraie humilité, et la reconnaissance envers un Dieu qui nous comble de bienfaits... Ce secours n'est pas moins efficace pour acquérir les vertus cardinales, la prudence, la justice, la force, et la tempérance...

« Mais la considération ne nous est pas seulement très utile pour acquérir toutes les vertus, elle nous sert aussi à combattre tous les vices. Aucune tentation ne peut assaillir l'homme qui ne soit aisément repoussée avec le secours de la considération et de la prière... Il n'y a point, du reste, d'œuvres si difficiles que la considération ne facilite... Mais en voilà assez pour nous faire comprendre les immenses avantages de la considération¹. »

203. D. *La connaissance des mystères de la foi suffit-elle pour faire une bonne oraison ?*

R. « Quand l'oraison, dit Massoulié, se passerait tout entière dans l'exercice d'une seule vertu, par exemple, du divin amour à la vue d'un crucifix, elle serait très parfaite : l'âme posséderait ce qui est la fin de toutes les oraisons, à savoir, l'union avec Dieu, qui se fait par l'amour. Mais s'il est nécessaire de méditer, les mystères de la foi sont un fonds inépuisable de grands et sublimes raisonnements très faciles, dont les personnes les plus simples peuvent être capables. En effet,

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. 1.

quelle plus grande sagesse peut-on acquérir que celle qui s'obtient par la foi ? Par la foi, dit saint Thomas, après la venue de Jésus-Christ, un pauvre villageois et une simple femme auront une science plus parfaite de Dieu, que tous les philosophes du monde avec toute leur étude n'en pouvaient avoir avant la publication de l'Évangile¹... Ces philosophes n'ont jamais connu que bien peu de choses de Dieu et de ses perfections, et encore ils ne l'ont appris qu'après un grand et long travail ; et ce qui est plus déplorable encore, ils ont mêlé dans ces connaissances imparfaites un nombre infini d'erreurs. Aujourd'hui la foi nous apprend de grands mystères, fort élevés au-dessus de la raison, sans peine, sans étude, et sans erreur²... La foi peut donc nous fournir d'excellents sujets de méditation.

« Mais de plus, ce qui fait la béatitude des Saints dans le ciel, doit suffire pour nous entretenir, pour nous élever, et pour nous enflammer dans l'oraison. « La foi « est la substance des choses que nous espérons » : comme les principes d'une science en sont toute la substance, et qu'ils en renferment le commencement et toute la perfection, de même la foi est une ébauche des choses que nous espérons ; elle les renferme et les contient toutes, puisque la foi mérite que nous contemplions un jour à découvert dans le ciel, ce qu'elle nous représente ici sous un voile et en énigme³... C'est un des plus grands sujets de consolation que puissent recevoir les personnes à qui leur sexe ou leur condition n'ont pas

1. D. Th. in Opusc. 6. in Symb. c. 1 : Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu, tantum scire de Deo potuit, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem.

2. D. Th. I. *Contra Gent.* c. iv : Multa sine labore, sine errore.

3. D. Th. 2. 2. q. iv, 1. a, c. — *Fides est substantia rerum sperandarum...* Prima principia indemonstrabilia sunt *substantia scientiæ*, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas.

permis d'apprendre les sciences. La foi leur suffit pour faire une excellente oraison : il ne leur manque plus que de s'enflammer d'un grand amour à la vue de ces saints mystères¹. »

204. D. *Quel est l'objet principal de l'oraison mentale ?*

R. L'objet principal de l'oraison mentale, c'est Dieu dans son unité d'essence et sa Trinité de personnes, dans ses attributs et ses perfections. En effet, la contemplation de la Vérité divine est la fin de toutes nos actions et la consommation de toute la vie humaine : elle ne sera parfaite que dans l'autre vie, lorsque nous verrons Dieu face à face, ce qui nous rendra complètement heureux. — Mais, parce qu'on trouve un vestige de Dieu dans ses œuvres, comme le dit saint Paul (*Rom.*, 1, 20) : « Les choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par les œuvres qu'il a faites », la contemplation des œuvres divines devient l'objet secondaire de l'oraison mentale, en ce sens que nous arrivons par ce moyen à la connaissance de Dieu².

On peut donc suivre dans l'oraison mentale une marche ascensionnelle vers Dieu au moyen des créatures (*contemplatio per ascensum*) ; on peut aussi être conduit par une voie différente, contempler de prime abord la Vérité divine, et arriver ensuite, par un regard plus profond (*contemplatio per descensum*), à l'intelli-

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. III.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXXI, a. 4. c. : Dicendum quod... ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter ; alio modo secundario et dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ... quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem ; unde et perfecte beatos faciet... Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manudicimur, secundum illud ad *Rom.* 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet manudicitur homo in Dei cognitionem.

gence et à la parfaite connaissance des œuvres de Dieu¹. Ordinairement Dieu nous fait arriver par des degrés ascensionnels à la contemplation de sa divine essence. Richard de Saint-Victor (*De cont.* l. I, c. vi) distingue six espèces de contemplation : La première, des choses corporelles, par l'imagination. La seconde, dans l'imagination, par la raison, quand nous considérons l'ordre et l'harmonie des choses sensibles : c'est le mouvement qui va des choses sensibles aux choses intelligibles. La troisième, dans la raison, par l'imagination, quand, à la vue des choses visibles, nous nous élevons aux choses invisibles : c'est le jugement des choses sensibles d'après les invisibles. La quatrième, dans la raison, par la raison, quand l'esprit s'applique aux choses invisibles que l'imagination ne connaît pas, mais auxquelles on est parvenu au moyen des choses sensibles. La cinquième, des choses intelligibles que l'on ne peut découvrir par les sens et qu'on ne peut saisir que par la raison. La sixième, des choses intelligibles que la raison ne peut ni découvrir ni saisir, et qui appartiennent à la contemplation sublime de la Vérité divine, comme le mystère de la sainte Trinité². Cette marche ascensionnelle, telle qu'on vient de l'expliquer, n'est pas rigoureuse, on le

1. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.*, q. III, disp. 1, a. 7, n° 1 : *Contemplatio per ascensum* fit quando quibusdam quasi gradibus a cognitione creaturarum ad Creatoris cognitionem ascendimus. *Contemplatio per descendum* ex Creatoris Dei contemplatione per quamdam redundantiam ad contempandas creaturas, tanquam ad objectum secundarium contemplationis descendimus.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 4, ad 3 : Dicendum quod per illa sex (species contempl. Richardi de S. Vict.) designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur ; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt ; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest ; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

conçoit facilement ; une seule chose est certaine, c'est que d'ordinaire on arrive par degrés à l'objet principal de la contemplation.

205. D. *La sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ est-elle un obstacle à la perfection de l'oraison mentale ?* —

R. La sainte humanité de Notre-Seigneur peut être représentée dans l'oraison d'une manière imaginaire ou d'une manière intellectuelle. La représentation purement imaginaire des circonstances de la vie et de la passion de Jésus-Christ devient quelquefois tellement vive qu'elle ralentit l'opération de la partie supérieure de l'âme, ce qui, en certains cas, est contraire à la parfaite contemplation. Mais, si l'âme dégage ces pieux mystères de leurs conditions matérielles et les considère par une simple vue de l'esprit, c'est une très parfaite et très utile contemplation. Sainte Thérèse reconnaît que pour certaines âmes déjà avancées dans l'oraison la représentation intellectuelle des mystères de Notre-Seigneur est la seule possible. « Ce n'est pas sans fondement, je l'avoue, dit-elle, que les âmes à qui Dieu a fait des faveurs surnaturelles et qu'il a élevées à la contemplation parfaite, disent qu'elles ne peuvent s'exercer dans une semblable oraison (représentation imaginaire). Quelle est la cause de cette impuissance ? Je déclare que je l'ignore ; le fait est que d'ordinaire ces âmes ne peuvent méditer en discourant de la sorte. Ce en quoi ces âmes n'auraient point raison, ce serait de dire qu'elles ne peuvent s'arrêter aux mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur, ni en occuper souvent leur pensée, surtout aux époques où l'Église catholique les célèbre ; car il n'est pas possible qu'elles perdent alors le souvenir de ces gages si précieux d'amour que Jésus-Christ leur a donnés dans ces mystères, gages qui, comme autant de vives étincelles, augmentent encore le feu de

l'amour dont elles brûlent pour lui. A la vérité, elles entendent ces mystères d'une manière plus parfaite ; ils sont tellement gravés dans la mémoire et présents à leur esprit, qu'une simple vue de cette épouvantable sueur de sang de Notre-Seigneur suffit pour les occuper non seulement durant une heure, mais durant plusieurs jours¹. »

Même dans une oraison très parfaite, il peut donc se rencontrer des circonstances où la pensée de la sainte humanité de Jésus-Christ est d'un puissant secours. Le vénérable Barthelemy des Martyrs explique admirablement cette question : « Plusieurs ont cru, dit-il, que l'union divine, dans la contemplation, pouvait être troublée par toutes sortes d'images, même par celles qui produisent en nous les plus excellentes dispositions, comme la pensée des mystères de l'humanité de Jésus-Christ et des attributs de Dieu : il faut entendre cela avec modération et discrétion, de peur qu'il ne s'y glisse quelque erreur. Si nous voulons dire que l'âme, lorsque Dieu agit immédiatement en elle, et qu'elle jouit de la pure union divine, ne doit pas s'attacher beaucoup à ces idées, ni à ce qu'elles représentent, et qu'il faut en général et le plus ordinairement fermer les yeux de l'esprit à de tels objets, nous sommes dans la vérité ; car alors s'occuper de ces pensées et s'y arrêter empêcherait le progrès de l'union immédiate avec Dieu. Mais, si nous croyons que ces objets et ces images ne peuvent se présenter à l'âme plongée dans la pure contemplation et embrasée d'amour de Dieu, sans lui enlever la force et la perfection de l'union divine, cela est faux. L'expérience le prouve. En effet, il arrive souvent qu'au moment où l'âme s'élance avec le plus de ferveur vers Dieu, cette pensée se présente soudain à son entendement : Dieu s'est fait homme et il a été crucifié pour moi. Ce souvenir, bien loin d'être un obstacle, contribue

1. *Le Château intérieur*. VI^e Dem., c. vii.

beaucoup à fortifier et à augmenter l'union d'amour et d'admiration suspensive qui nous attire vers Dieu¹. »

Ajoutons, pour compléter notre réponse, un passage très substantiel et très pratique de Massoulié.

« Quel est, dit-il, le but de la méditation et de la contemplation ? C'est de connaître les perfections de Dieu, de s'exciter davantage à son amour, et de prendre des résolutions toujours plus fermes de persévérer dans son service ; car toute la perfection du Chrétien consiste dans ces trois choses : la connaissance, l'amour et l'action ; une connaissance de Dieu très parfaite, un amour très ardent, des actes de vertus très excellents. Mais où peut-on trouver une source plus abondante de lumière, une fournaise plus ardente d'amour, un modèle plus accompli de toutes les vertus qu'en Jésus-Christ ?... Jésus-Christ est une source de lumière, d'amour et de sainteté, qu'on ne saurait trop méditer. Saint Paul a été un vase d'élection, et le plus grand contemplatif de l'Église ; cependant il ne veut savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (*I Cor.*, 11) ; parce que le Sauveur est la voie par laquelle l'on entre et l'on pénètre jusqu'au sein de la divinité. Jésus-Christ suffit pour tous : « Je suis la porte, dit-il, si quelqu'un entre par

1. *Compendium mysticæ doctrinæ*. c. xi, § 2 : Multorum sententia fuit, hanc unionem, quamvis pura esset, a quibuscumque imaginibus posse impediri, licet essent imagines ipsæ utiles, quæ animam ipsam disposuerant, ut imagines mysteriorum humanitatis Christi, et etiam divinorum attributorum : hoc tamen caute intelligendum est, ne erroris existat occasio. Si enim intelligamus has imagines, dum se offerunt intellectui animæ immediate quiescentis, ac fruientis unionem divinam puram, non esse tenaciter recipiendas, nec morose eo temporis articulo illis vacandum, aut rebus quas illæ repræsentant, sed re vera claudendos esse ad eas mentis oculos, regulariter loquendo, verum hoc fateamur, necesse est ; divertere enim ad eas morose impedit progressum immediatæ unionis cum Deo. Si autem intelligamus has imagines quotiescumque occurrunt pure contemplanti atque amanti Deum, impedire hebetareque vigorem ac perfectionem unionis, credo falsum esse : experientia enim constat hoc sæpe evenire, dum homo in solum Deum toto mentis actu fertur. Fit enim, ut eo tempore raptim occurrat intellectui hæc imago, videlicet : Hic Deus pro me homo factus est, aut crucifixus. Hæ namque imagines, non solum non impediunt, verum etiam promovere et augere solent unionem amoris atque admirationis suspensivæ.

« moi, il sera sauvé ; il entrera, il sortira, et il trouvera
 « des pâturages (*Joan.*, x, 9) ». On entre, dit saint Au-
 gustin (*Lib. de spir. et ani.* c. ix), par la contemplation
 de la divinité, et l'on sort par la contemplation de
 l'humanité. La partie supérieure de l'âme se sépare et
 se perfectionne par la contemplation de la divinité, et
 la partie inférieure par la contemplation de l'humanité.
 Car Dieu s'est fait homme pour rendre l'homme tota-
 lement heureux, le gagner entièrement et captiver son
 amour... Les âmes les plus imparfaites, il est vrai, trou-
 vent en Jésus-Christ et dans tous les mystères de sa vie
 et de sa mort de quoi s'occuper saintement ; mais les
 plus saintes y trouvent encore mieux tout ce qui est
 nécessaire pour parvenir à une très haute sainteté...
 Pour comprendre tous les exercices de la sainteté, il
 faut continuellement entrer et sortir pour contempler
 la divinité et l'humanité en Jésus-Christ et par Jésus-
 Christ ; il faut s'élever de l'homme à Dieu, et descendre
 de Dieu à l'homme, pour remonter à Dieu. Nous ne
 sommes pas des Anges ; et quand nous aurions été élevés
 à un très haut degré de contemplation, il n'est pas pos-
 sible que cet état dure longtemps... Nous nous trouvons
 quelquefois dans les dispositions des imparfaits, et nous
 devons reprendre alors leurs exercices, dont le prin-
 cipal est la méditation des mystères de notre Rédemp-
 tion... D'où vient que nous languissons si souvent dans
 notre tiédeur, et que nous sentons le poids de nos infir-
 mités sans trouver de remède ? D'où vient que nous
 tombons si fréquemment dans les mêmes imperfections,
 sans pouvoir nous en relever ? C'est que nous ne voulons
 pas nous servir de ce remède salutaire et universel,
 que l'Église, l'Écriture, les Pères, les exemples des
 Saints, et la raison même, nous mettent devant les yeux :
 Jésus-Christ¹. »

Nous ferons cependant ici une remarque très utile.

1. *Traité de la véritable oraison*, p. 1, c. xiii.

Si ces représentations de Notre-Seigneur dans la contemplation n'étaient pas accompagnées d'une grande paix intérieure et ne portaient pas l'âme de plus en plus à l'union divine, mais qu'au contraire, elles fussent toutes matérielles, suivies d'inquiétude, n'excitant pas au recueillement ni à l'union à Dieu, on devrait y voir un pur amusement d'esprit ou une illusion du démon, et par conséquent, il faudrait les éloigner¹.

206. D. *Quels sont les rapports de la vie spirituelle et de l'oraison.*

R. La vie spirituelle, considérée dans son développement ascétique et mystique, n'est pas autre chose que la vie chrétienne elle-même conduite jusqu'à son plus haut degré de perfection.

Par le baptême en effet, le chrétien se dépouille de sa mauvaise nature pour revêtir le Christ et se transformer en lui : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ... Vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ². »

Ce dépouillement et cette transformation rappellent la mort au monde et aux passions, la sépulture spirituelle de l'âme, sa résurrection et la jouissance de cette vie nouvelle cachée avec le Christ en Dieu : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une

¹ Lopez Ezquerro *Lucerna mystica* Man. n. 71 : Notandum est, quod cum istæ memoriæ (SS. Humanitatis) a bono spiritu procedunt, sunt pacificæ, efficaces, simplices, suaves, et mirum in modum spiritum elevant, et conflagrant, et tunc anima in eis passive se habet. Si vero sint nimis materiales, inquietæ, inefficaces, ponderosæ, vel insuaves, et spiritum foras extrahant; tunc procedunt a malo spiritu, qui tentat animam per hujus modi devotas memorias ab exercitio contemplationis revocare, quamobrem omnino rejiciendæ sunt, et puro suæ contemplationis exercitio insistere.

² Gal., III, 27-28.

vie nouvelle¹. » « Vous êtes donc morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu². »

Donc, tout chrétien désireux d'atteindre le but de sa vocation doit reproduire en lui les mystères de la vie du Sauveur : « Comme des enfants obéissants ne vous conformez plus aux convoitises que vous suiviez autrefois, au temps de votre ignorance ; mais, à l'imitation du saint qui vous a appelés, vous-mêmes aussi soyez saints, dans toute votre conduite, car il est écrit : « Soyez saints parce que je suis saint³ ». « C'est aussi à quoi vous avez été appelés, puisque le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces⁴. » « C'est là une parole certaine : si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, si nous persévérons dans l'épreuve, nous règnerons avec lui⁵. »

Or le chrétien ne peut vivre la vie du Christ et en reproduire les mystères que par une augmentation constante de la grâce et une connaissance toujours plus parfaite du Sauveur : « Croissez dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ⁶ ». Et cette croissance spirituelle et cette connaissance de Dieu s'obtiennent surtout par la prière : « Priez sans cesse⁷, en toutes circonstances faites connaître vos besoins à Dieu par des prières et des supplications⁸ ». Et, suivant l'expression de saint Augustin, celui qui sait prier sait également vivre saintement : « *Recte novit vivere qui recte novit orare*⁹ ».

Ainsi les divers degrés de la prière correspondent d'une certaine façon aux degrés de la vie spirituelle et par là à la perfection suivant laquelle la vie chrétienne re-

1. Rom., VI, 4.

2. Col., III, 3.

3. I PIERRE, I, 14-16.

4. I PIERRE, II, 21-22.

5. II Tim., II, 11-12.

6. II PIERRE, III, 18.

7. I Thes., V, 17.

8. PHIL., IV, 5.

9. Sermon., XC.

produit la vie du Christ et les principaux mystères qui l'ont caractérisée.

Voilà pourquoi il est si important de déterminer avec toute l'exactitude possible tous les degrés de l'oraison¹.

207. D. *Quelle est la progression normale des divers degrés dans l'oraison ?*

R. Saint Grégoire observe que, dans l'ordre moral, on ne laisse pas soudainement les exercices d'une vie chrétienne ordinaire pour atteindre d'un seul coup les sommets d'une vie parfaite. Le mérite que suppose la perfection exige en effet des considérations qui préparent progressivement cette ascension spirituelle².

Il en est de même de l'oraison. L'âme ne peut pas, à moins d'une grâce très spéciale de Dieu, parvenir subitement aux degrés éminents de l'oraison sans s'être exercée pendant un temps plus ou moins long aux pratiques des degrés inférieurs.

Or, on peut dire que l'oraison devient plus facile à mesure que les différentes œuvres de la vie chrétienne et que les vertus morales s'accomplissent avec plus d'esprit de foi, dans le but de répondre aux vues de Dieu.

En effet, saint Thomas enseigne que la vie active elle-même, en tant qu'elle modère et ordonne les passions intérieures de l'âme, rend les plus grands services à la contemplation³. Il cite ces paroles de saint Grégoire :

« Voulons-nous nous rendre maîtres de la citadelle de la contemplation ? Faisons d'abord nos preuves dans l'exercice des bonnes œuvres, sur le terrain de l'action. Donnons-nous l'assurance que nous ne faisons plus aucun tort au prochain et que nous supportons ses travers avec patience, que les biens temporels, en s'offrant

1. Cf. ARINTERO : *Cuest. mist.*, c. VII, a. 1.

2. *Morale*, l. XXII, c. XIX.

3. « Potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ passionēs componit et ordinat et quantum ad hoc, vita activa adjuvat ad contemplationem. » II, II. q. CLXXIII, a. 3, c.

4. Cf. S. THOM., *loc. cit.*

à nous, ne provoquent de notre part aucune joie dissolvante, et ne nous causent, en se retirant, aucune tristesse immodérée. Rendons-nous compte enfin, lorsque nous rentrons en nous-mêmes, pour nous mettre à la recherche des réalités spirituelles, si nous n'y introduisons pas, en même temps, les images des réalités corporelles, ou du moins, lorsqu'elles ont fait irruption en nous, si nous avons la sagesse de les éviter. »

C'est, en effet, par une vie bien conduite que nous parviendrons à pacifier toutes les puissances de notre âme et à modérer le travail de l'imagination qui compromettrait l'œuvre de la contemplation.

Toutefois, pour que la vie active assure de pareils résultats, elle doit elle-même être réglée par l'action des vertus morales.

C'est pourquoi, parmi les auxiliaires de la vie contemplative, saint Thomas énumère en premier lieu les vertus morales qui ont pour but de dominer la véhémence des passions et d'apaiser le tumulte des occupations extérieures, si préjudiciables à l'abstraction de l'esprit dans la contemplation¹.

Cette simple indication confirme le rapport intime qui existe entre la vie chrétienne parfaite et les degrés supérieurs de l'oraison.

Néanmoins, les œuvres de la vie chrétienne et la pratique des vertus morales ne sont que les préambules de l'oraison proprement dite dont le premier degré est l'*Oraison vocale*.

1^o *Le premier degré de l'oraison* : LA PRIÈRE VOCALE.

Les premières demeures du Château intérieur de l'âme.

La prière vocale est une conversation de l'âme avec Dieu, elle se sert des signes habituels du langage articulé. Bien que l'usage des paroles ne soit pas requis à l'essence de l'oraison, il convient d'y avoir recours

dans certaines circonstances, car elle excite la ferveur intérieure, et nous permet de rendre à Dieu un hommage plus complet de tout notre être moral et physique, et procure à notre âme cette expansion extérieure dont elle a besoin pour donner un libre cours à la force de son amour¹.

Ce premier degré d'oraison est celui qu'emploient les débutants de la prière. Ils ont besoin de formules toutes faites pour se mettre en rapport avec Dieu. Néanmoins toute prière vocale est partiellement une prière mentale, car, comme le remarque sainte Thérèse : « La prière vocale comme la prière mentale, pour mériter ce nom, doivent être accompagnées de considération. Quand je vois, dit-elle, une personne qui, en priant, ne considère ni à qui elle parle, ni ce qu'elle demande, ni la distance qui la sépare de Celui à qui elle s'adresse, je ne puis pas dire que cette personne prie, quoiqu'elle remue beaucoup les lèvres². »

Ce premier degré d'oraison est celui que sainte Thérèse désigne comme particulièrement en rapport avec les dispositions de l'âme qui fait son entrée dans la première demeure du château spirituel de la vie intérieure : « La porte d'entrée de ce château est, selon moi, la prière et la considération... Quoique bien engagées dans le monde, ces âmes ont de bons désirs. De loin en loin, elles se recommandent à Notre-Seigneur ; elles réfléchissent sur elles-mêmes, bien qu'en vérité un peu à la hâte et comme à la volée. Chaque mois, elles ont certains jours où elles prient, mais avec mille affaires en tête. Elles sont si habituellement attachées à ce monde que leur cœur s'en va là où est leur trésor. Cependant, elles s'arrachent de temps en temps au tumulte du siècle, pour être à elles-mêmes ; et, certes, c'est une grande chose pour ces âmes que de se connaître, et de

1. II. II. q. LXXXIII, a. 12, c.

2. *Le Château de l'âme*, 1^{er} Dem. Trad. Bouix, p. 263

voir qu'elles ne prenaient pas le chemin qui mène à la porte du château. Enfin, elles entrent dans les premières pièces du rez-de-chaussée, mais elles amènent avec elles tant de reptiles qu'elles ne peuvent pas voir encore la beauté de cet édifice et en goûter les douceurs et le repos. Cependant, c'est déjà beaucoup qu'elles en aient franchi le seuil¹.

Ces paroles de la Sainte se passent de tout commentaire. C'est bien la prière vocale accompagnée d'une méditation sommaire sur l'importance de la vie chrétienne, sur Notre-Seigneur, etc... qui caractérise la première demeure : début de la vie spirituelle.

2° Le second degré de l'oraison : LA MÉDITATION DISCURSIVE PROPREMENT DITE : L'accès aux secondes demeures du château de l'âme.

La méditation simplement ébauchée dans une forme rudimentaire, au cours des premières élévations de l'âme vers Dieu, prend un aspect plus net et revêt un caractère plus précis dès que l'âme s'est rendue compte de la nécessité de la prière et de son rapprochement vers Dieu.

L'esprit se fixe sur un sujet de son choix, en rapport avec les besoins de l'âme ou l'élan de sa dévotion. Dans le but de mieux préparer, de poursuivre et de conclure avec fruit ce pieux exercice, l'intelligence s'inspire de quelques lectures utiles, elle fait appel à l'imagination pour constituer « le lieu et les circonstances favorables » au développement du sujet ; elle se livre à une série de réflexions coordonnées qui forment la trame de la méditation qu'elle a soin d'orner de sentiments affectueux soutenus par l'effort de la volonté ; elle arrive enfin au dénouement qui se traduit par des louanges, des supplications, des actions de grâces et des résolutions pratiques. *C'est l'oraison discursive.*

C'est ici surtout un recueillement intellectuel pendant

1. Château de l'âme, 1^{er} Dem.

lequel l'âme s'efforce particulièrement d'affermir en elle ses convictions religieuses et de développer l'*esprit de foi*. L'affection accompagne ou suit ces considérations spéculatives mais elle joue un rôle secondaire.

Les sujets les plus habituels et les plus opportuns sont surtout ceux qui se rapportent aux grandes vérités, à la connaissance plus parfaite de soi-même, aux mystères de la vie de Notre-Seigneur.

Sainte Thérèse place cette oraison au début des deuxièmes demeures : « Parlons maintenant des âmes qui entrent dans les secondes demeures ...J'ai en vue les âmes qui ont commencé à s'adonner à l'oraison et qui comprennent combien il leur importe de ne pas s'arrêter dans les premières demeures, mais qui n'ont pas cependant assez de courage pour les abandonner tout à fait, et y retournent souvent, parce qu'elles ne se séparent point des occasions... Mais la raison leur vient en aide, dévoilant tout l'artifice des démons et montrant que ces présents du monde ne sont rien en comparaison du bonheur auquel elles aspirent. La foi leur enseigne de son côté quel bonheur rassasiera tous leurs désirs. La mémoire leur représente le terme où vont aboutir les félicités de la terre ; elle leur remet sous les yeux les derniers moments des personnes qui avaient joui à souhait de tous les plaisirs, la mort subite de quelques-unes d'entre elles et l'oubli où, en peu de temps, elles sont tombées. Elle leur rappelle des gens qu'elles avaient connus, qu'elles avaient vus au sein de la prospérité, et qui, maintenant sous terre, sont foulés aux pieds par les passants ; elle leur montre le lieu de leur sépulture où elles ont passé si souvent elles-mêmes, et arrêtent leur vue sur leur corps qui fourmille de vers, etc¹...

Ces considérations portent l'âme à rentrer en elle-même afin de se mieux connaître et de se rendre compte exactement de son état.

1. *Château Intérieur* : II^e Dem.

Ce serait folie, en effet, de s'imaginer qu'on peut arriver au ciel sans pénétrer auparavant dans le plus intime de soi-même pour se connaître, sans considérer sa misère, les bienfaits reçus de Dieu, et sans implorer souvent le secours de sa miséricorde¹. »

Puis, de là, l'âme s'élève vers Notre-Seigneur car « le divin Maître ne nous a-t-il pas dit : Nul n'ira à mon Père que par moi — ce sont, me semble-t-il, ses paroles — et encore : Qui me voit, voit mon Père. Or, si nous ne jetons jamais les yeux sur lui, si nous ne considérons point les obligations que nous lui avons, et la mort qu'il a endurée pour nous, comment pourrions-nous le connaître et travailler à son service ? De quoi sert la foi sans les œuvres ? Et les œuvres, quelle valeur peuvent-elles avoir, si elles ne sont unies à la valeur des mérites de Jésus-Christ, notre bien ? Enfin, si nous ne considérons toutes ces choses, qui sera capable de nous porter à l'amour de ce divin Maître² ? »

Quel plan plus simple peut-on désirer d'une méditation discursive parfaitement ordonnée amenant insensiblement l'âme aux sentiments les plus tendres à l'égard du Sauveur et la préparant ainsi au troisième degré de l'oraison ?

3^o Le troisième degré de l'oraison : L'Oraison affective. — Le progrès dans les secondes demeures du château de l'âme.

L'âme, une fois profondément saisie des grandes vérités de sa religion, pénétrée des mystères de la vie du Christ, éprise d'amour pour lui et pour Dieu, n'a plus besoin, dans la même mesure, des considérations préalables qui la mettent en ferveur. Un souvenir rapide de ces conclusions, une attention fermement appliquée sur l'une de ces vérités vont suffire pour susciter presque instantanément les affections du cœur. L'intuition de ces sublimes réalités est si présente à l'esprit et si

1. *Loc. cit.*

2. *Loc. cit.*

vive qu'en un moment le cœur est touché, l'action de la volonté va se substituer à celle de l'intelligence. C'est *l'oraison affective*.

Sainte Thérèse parle longuement de ce degré d'oraison dans sa vie et dans le chemin de la perfection. Dans le château intérieur, elle se contente de présenter cette oraison comme une conclusion de la précédente : « La volonté se sent inclinée à aimer Celui en qui elle découvre tant d'amabilités, et, au souvenir de tant de marques d'amour reçues, elle éprouve le besoin d'y répondre. Ce qui en particulier la touche, c'est de voir comme ce véritable Ami est toujours avec elle, ne la quittant point, l'accompagnant partout, lui donnant l'être et la vie¹. »

C'est bien là la cause principale de cette vive affection conduite par l'intelligence qui a fait découvrir à l'âme la présence de Dieu en elle et qui a éveillé son amour pour Celui qu'elle possède.

Cette première impression de la présence et de la possession de Dieu est destinée à s'accroître, à se développer et à préparer les degrés supérieurs de l'oraison en semant déjà le germe de la contemplation.

Toutefois la sainte avertit l'âme pieuse qu'elle ne doit pas chercher dans ces premiers degrés de véritables consolations intérieures : « Je l'ai déjà dit, et je le répète encore : qu'elle ne rêve point des douceurs et des délices dans les débuts. Ce serait une manière bien vulgaire de commencer un si grand édifice, et bâtir sur le sable une maison qui ne tarderait pas à s'écrouler. En agissant de la sorte, elle s'exposerait à des dégoûts et à des tentations sans fin. La manne ne tombe point dans ces premières demeures ; il faut pénétrer plus avant pour la recueillir : là seulement l'âme trouve toutes choses selon son goût parce qu'elle veut uniquement ce que Dieu veut². »

1. *Loc. cit.*

2. *Loc. cit.*

C'est en effet l'une des conditions les plus importantes pour assurer le progrès de l'âme dans les voies spirituelles et lui permettre de s'élever graduellement dans les hauteurs d'une oraison plus parfaite.

« N'oubliez jamais cette importante vérité : ce à quoi doivent uniquement prétendre ceux qui commencent à s'adonner à l'oraison c'est de travailler, de se disposer avec courage et par tous les moyens possibles à conformer leur volonté à la volonté de Dieu. Soyez bien assurées qu'en cela consiste... la plus sublime perfection à laquelle on puisse s'élever dans le chemin spirituel. Plus on pratique cette conformité, plus on reçoit de Dieu, et plus aussi on progresse dans cette voie. N'allez pas croire qu'il y ait d'autres secrets, ou d'autres moyens inconnus et extraordinaires d'avancer : tout notre bien est là¹ ».

4^o *Le quatrième degré de l'oraison* : L'ORAISON DE RECUEILLEMENT. — Oraison de transition qui indique le passage de la vie ascétique à la vie mystique, de la méditation et de la contemplation acquise à la contemplation infuse. **Les troisièmes demeures du château.**

Sainte Thérèse distingue le recueillement actif du recueillement passif ; et, de fait, ce sont là deux genres d'oraisons différents puisque le premier se confond pratiquement avec la contemplation *acquise* et que le second est le premier degré de contemplation infuse se rapprochant beaucoup de l'oraison de quiétude.

Cependant il y a une relation intime entre ces deux genres de recueillement en raison des *goûts* divins que signale sainte Thérèse. D'une part, *ces goûts* sont comme une des caractéristiques du recueillement *passif* et de la quiétude, et d'autre part ils se manifestent déjà, bien que rarement et à titre d'exception, au cours du recueillement *actif*. « Dieu agit de la sorte, remarque la Sainte, dans le but d'exciter les âmes, par la vue du bonheur

1. *Loc. cit.*

des autres demeures, à ne rien négliger pour y arriver¹. »

C'est pourquoi nous considérerons sous un seul terme générique cette *oraison de recueillement* en indiquant toutefois les caractères propres à chacune de ses phases.

Sainte Thérèse parle du recueillement actif spécialement dans son *Chemin de la perfection*², mais elle y fait aussi allusion dans le *Château intérieur de l'âme*³ lorsqu'elle mentionne les *contentements divins*, qui semblent être des douceurs que nous obtenons nous-mêmes⁴ alors que les *goûts* viennent de Dieu ; les premiers sont propres aux âmes qui sont arrivées aux *troisièmes demeures* alors que les *goûts* sont des faveurs réservées habituellement à celles qui sont aux *quatrièmes* demeures.

Quand l'âme a été longtemps fidèle à la prière, qu'elle s'est exercée à la méditation et à l'oraison affective, qu'elle a pris l'habitude de s'entretenir avec Notre-Seigneur, elle commence à goûter les premiers fruits de son labeur spirituel.

« Dieu juste et miséricordieux et qui donne toujours au delà de nos mérites, ne laisse pas de récompenser les âmes qui sont arrivées aux troisièmes demeures. Il leur accorde des *contentements intérieurs* qui leur font éprouver une jouissance infiniment plus grande que celle que peuvent donner tous les plaisirs et tous les divertissements de cette vie⁵. »

« Or ces *contentements* semblent être des douceurs que nous obtenons nous-mêmes par la méditation et les prières que nous avons adressées à Notre-Seigneur.

1. III^e Dem. ch. II.

2. Ch. XXVIII et XXIX.

3. III^e Dem. ch. II.

4. Ces *contentements* sont comme une légitime satisfaction du devoir accompli, de l'effort soutenu pour répondre à l'appel de Dieu dans l'oraison.

5. Voir plus loin le chapitre de l'oraison de recueillement. D'après la comparaison que sainte Thérèse établit dans la vie écrite par elle-même, l'oraison du recueillement actif correspond à la *première eau céleste*, l'oraison de recueillement passif et la quiétude à la *seconde eau céleste*. Cf. ch. XI-XV.

C'est un bien-être qui *paraît jaillir de notre nature* quoique avec le secours de la grâce de Dieu : car, sans lui, nous ne pouvons rien, et c'est là une vérité qu'il ne faut jamais perdre de vue. Ces *contentements* sont un fruit des vertus mêmes que nous pratiquons ; nous les gagnons en quelque sorte par notre travail, et nous avons sujet de nous réjouir de l'avoir si bien employé. »

Ces « *contentements* », au lieu de dilater le cœur comme « *les goûts divins* », le resserrent d'ordinaire un peu, sans néanmoins diminuer la satisfaction éprouvée en voyant qu'on agit pour Dieu. Ils font couler des larmes de douleur qu'on dirait tristes et nées de quelque passion¹. » Mais en réalité ces larmes procèdent des sentiments les plus délicats du cœur : « Si je commençais à pleurer en méditant la passion de Notre-Seigneur, je n'en finissais pas. Si je pleurais mes péchés, c'était de même. En cela Notre-Seigneur me faisait une grande grâce... Quelquefois la nature, la disposition même où nous nous trouvons, contribuent à provoquer ces larmes et ces désirs. Enfin, ces contentements, malgré ce qu'il y a de naturel en eux, vont se terminer en Dieu et voilà pourquoi on doit les estimer beaucoup... Ces sentiments de dévotion sont le plus souvent le partage des âmes des troisièmes demeures. Elles s'y occupent presque sans cesse à agir par l'entendement et à méditer et comme elles n'ont pas encore reçu de plus grandes grâces, elles sont en bon chemin. Cependant, elles feraient bien d'employer quelque temps à produire et à offrir à Dieu divers actes intérieurs de louange, d'admiration de sa bonté, de joie de ce qu'il est Dieu, de désir de le voir honoré et glorifié². »

« Pour avancer dans ce chemin et arriver à ces demeures après lesquelles nous soupirons, l'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup...

1. IV^e Dem., ch. I.

2. IV^e Dem., ch. I.

N'allez pas toutefois vous imaginer que, pour aimer de la sorte, il soit nécessaire de ne jamais penser à autre chose, et que tout soit perdu pour peu que l'on soit distrait... » Toutes les puissances en effet peuvent être occupées de Dieu et se recueillir en lui alors que l'imagination est troublée et met l'âme hors d'elle-même¹.

Néanmoins, quelquefois Dieu accorde aux âmes qui sont parvenues aux troisièmes demeures des faveurs bien plus précieuses : celles des « *goûts divins* ». « Il agit de la sorte dans le but de les exciter, par la vue du bonheur des autres demeures, à ne rien négliger pour y arriver². » Ces faveurs surnaturelles exceptionnelles au cours du recueillement *actif* rappellent les jouissances spirituelles plus généralement accordées dans le recueillement *passif* et la quiétude ; c'est pourquoi ce recueillement actif est *désigné* parfois sous le nom de *contemplation acquise*.

Par ces *goûts divins*, le Seigneur attire l'âme de la vie ascétique à la vie mystique et l'élève au moins d'une *façon passagère* de la méditation à la contemplation. Le recueillement *actif* jusqu'à présent, devient alors *passif* et entièrement surnaturel³.

En effet ces « *goûts divins* » propres aux âmes qui ont atteint les quatrièmes demeures, ont un tout autre aspect que les bienfaits antérieurs. S'ils se portent sur le même objet, ils s'en distinguent surtout par leur caractère très spécial et par le mode suivant lequel ils agissent.

Depuis l'oraison affective, l'âme s'est appliquée à rechercher Dieu en elle et à jouir de sa présence dans des sentiments très affectueux. Mais les *goûts divins* ne proviennent plus de l'effort naturel, ils procèdent de Dieu qui se manifeste à l'âme d'une façon très spéciale où le raisonnement et l'imagination n'ont aucune part : « Ne vous figurez pas qu'on y arrive par l'enten-

1. *Ib.*

2. III^e Dem., ch. II.

3. IV^e Dem. ch. III.

dement en tâchant de penser que Dieu est en nous ; ni par l'imagination en nous le représentant au dedans de nous. Ceci est bon sans doute, c'est une excellente manière de méditer, puisqu'il est vrai que Dieu est en nous. Mais cette manière de se recueillir est au pouvoir de chacun, avec le secours de la grâce bien entendu. Il n'en est pas ainsi du recueillement dont je parle ; car, quelquefois, avant même que l'on ait pensé à élever son esprit vers Dieu, les puissances de l'âme avec les sens sont déjà dans le château intérieur... Tels, crois-je avoir lu quelque part, un hérisson ou une tortue se retirent au-dedans d'eux-mêmes. Celui qui s'est servi de cette comparaison devait la comprendre. Elle ne me paraît pas néanmoins tout à fait juste, car ces animaux se renferment en eux-mêmes quand ils veulent ; au contraire, ce recueillement est indépendant de notre volonté et nous n'en pouvons jouir que lorsqu'il plaît à Dieu. Si je ne me trompe, il ne fait cette grâce qu'à des personnes qui ont renoncé au monde sinon en réalité, parce que leur état les en empêche, au moins par le désir ; il les appelle alors particulièrement à vaquer à la vie intérieure. »

« Ce recueillement étant une disposition à écouter la voix divine, l'âme... doit éviter de raisonner avec l'entendement, et se tenir attentive devant Dieu et le considérer opérant en elle. Mais si le Seigneur n'a pas fait passer l'âme de ce recueillement à l'ivresse spirituelle, je ne saurais comprendre comment on pourrait arrêter le travail de l'entendement, sans qu'il en résulte plus de dommage que de bien¹. »

« Quand il plaît à sa divine Majesté que notre entendement se repose, il l'occupe d'une autre manière. Il

1. Il est difficile de ne pas voir dans ces paroles de sainte Thérèse, cet état mixte d'une âme qui est à la fois aux prises avec l'action surnaturelle de Dieu et l'effort de ses facultés, ce qui indique bien une oraison mitoyenne et le passage de la vie ascétique à la vie mystique.

lui donne des lumières si supérieures aux lumières naturelles que l'entendement en est comme abîmé, sans qu'il sache comment il se trouve alors plus instruit qu'il ne le fût avec tous ses efforts ; ses efforts, du reste, n'auraient pu que lui nuire...

« Sans violence, sans bruit, l'âme doit tâcher d'arrêter l'activité de l'entendement ; mais qu'elle n'essaye point de le suspendre, non plus que la mémoire, car il est bon qu'il se rappelle et que Dieu est présent et quel est ce grand Dieu. Si ce qu'il éprouve à l'intérieur le ravit, qu'il se laisse faire ; mais qu'il ne cherche point à comprendre ce qui le ravit, car c'est à la volonté que Dieu se donne. Ainsi qu'il la laisse jouir en paix, et se contente de lui suggérer de temps en temps quelques paroles d'amour : car, souvent dans cet état, sans que l'âme le cherche, elle se trouve sans penser à rien ; mais, à la vérité, cela dure très peu¹. »

Ainsi l'âme qui, en entrant dans la troisième demeure, par l'oraison de recueillement *actif*, avait tété favorisée de « *contentements spirituels* » y reçoit quelquefois, quoique rarement, la faveur insigne des « *goûts divins* ». C'est comme un appel à l'oraison de recueillement *passif* où se révèlent d'une façon faible et passagère les grandes manifestations de la contemplation infuse : illumination intérieure surnaturelle, sentiment intime et expérimental de la présence et de la possession de Dieu, aspirations amoureuses dans le repos des facultés.

C'est donc bien toujours Dieu, vu, connu, aimé comme dans les débuts de la méditation et particulièrement de l'oraison affective ; mais cette connaissance et cet amour révèlent un *caractère* très spécial, s'accomplissent d'une *manière* très distincte et laissent une *onction* dont la jouissance n'est comparable à aucune de celles dont l'âme a fait précédemment l'expérience.

Ce *caractère* consiste en ce que cette connaissance et cette conscience de la présence et de la possession de Dieu ne se limitent pas à des considérations de l'esprit ou à de pieuses affections ; mais sont vraiment expérimentales et laissent dans l'âme une impression vive et inoubliable.

Le *mode* se reconnaît à ce que antérieurement l'activité de l'âme était évidente, tandis que, maintenant, cette activité diminue insensiblement au point de disparaître de plus en plus pour que l'âme devienne presque entièrement *passive* sous l'action divine¹. De telle sorte que l'acte, au lieu de se faire « *modo humano* » sous l'influx de la raison éclairée par la foi, il se produit « *modo divino* » sous l'empire des *dons* du Saint-Esprit².

L'âme après cette première expérience, est prête pour la vie mystique et pour les degrés supérieurs de l'oraison.

5^o *Le cinquième degré de l'oraison* : L'ORAISON DE QUIÉTUDE. — Première oraison vraiment surnaturelle et mystique : **Les quatrièmes demeures du château intérieur.**

La dernière phase de l'oraison de recueillement a préparé l'âme à une action divine plus intense qui se révèle dans l'oraison de quiétude.

Sainte Thérèse oppose la *quiétude* à l'oraison de *recueillement actif*. C'est l'oraison des « *goûts divins* » comparée à l'oraison des « *contentements spirituels*³ ». C'est la « *seconde eau céleste* » par rapport à la *première eau céleste*⁴. » Les « *contentements* » commencent en

1. Nous rappelons que cette passivité n'exclue jamais, de la part de l'âme, l'activité requise au mérite.

2. Nous ne faisons qu'indiquer ici ces différences ; nous y reviendrons plus loin dans maintes circonstances. Nous avons cru opportun de nous étendre particulièrement sur ce genre d'oraison en nous inspirant de la doctrine de sainte Thérèse, car ces premières données ouvrent la voie aux questions si controversées de la contemplation acquise dont nous parlerons à l'occasion de l'oraison de recueillement.

3. *Château*, IV^e Dem., ch. I et II.

4. *Vie*, ch. XI, XIV, XV,

nous pour déterminer en Dieu ; les « *goûts* » tirent leur principe de Dieu et se font sentir en notre âme.

L'oraison de quiétude est à proprement parler, la première étape dans les voies purement mystiques caractérisées par la suspense ou ligature *partielle* des puissances.

« Il ne me paraît pas qu'alors les puissances de l'âme soient unies à Dieu : il me semble seulement qu'elles sont comme enivrées et stupéfaites des merveilles qu'elles découvrent¹. »

Toutefois, de même que nous ne pouvons pas arrêter le mouvement du ciel... ainsi il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter le mouvement de l'imagination. Nous confondons les puissances de l'âme avec l'imagination ; cependant, peut-être alors que l'âme est tout unie à Dieu dans ces demeures supérieures..., elle endure, non sans mérite, les écarts de l'imagination². »

« Mais il me semble que, dans cet état, la volonté doit être unie en quelque manière à celle de Dieu³. »

« Dans cette oraison, l'entendement cesse donc d'agir. car l'âme se trouve à la source même de cette eau céleste. Il ne comprend rien à ce qui se passe ; il se trouve tout interdit et va errant de toutes parts sans savoir où s'arrêter, pendant que la volonté demeure si unie à Dieu, qu'elle ne peut voir sans peine cet égarement. Mais elle doit le mépriser ; elle ne pourrait s'en occuper sans perdre une partie du bonheur dont elle jouit. Qu'elle laisse donc aller l'entendement et qu'elle s'abandonne tout entière dans les bras de l'amour. Le divin Maître lui enseignera ce qu'elle doit faire alors : s'humilier et rendre grâce⁴. »

C'est donc bien une passivité qui s'annonce de la part de l'âme et qui va devenir de plus en plus complète

1. Château, IV^e Dem., ch. II.

2. Château, IV^e Dem., ch. I.

3. Château, IV^e Dem., ch. II.

4. Château, IV^e Dem., ch. III.

jusqu'aux degrés éminents de l'oraison. Cette stupéfaction des puissances, comme nous l'avons déjà indiqué et comme nous l'exposerons plus au long dans la suite, n'implique nullement « l'inactivité » des puissances. C'est simplement « l'impossibilité momentanée » d'utiliser leur activité à un autre sujet que celui auquel elles sont fixées par l'action divine et d'employer un autre procédé que celui auquel elles sont soumises sous l'influence divine.

6^o *Le sixième degré de l'oraison : L'UNION MYSTIQUE SIMPLE, SEMI-EXTATIQUE*¹. — La visite de l'époux céleste préparatoire aux fiançailles divines. **Les cinquièmes demeures du château intérieur.**

« J'ai traité avec étendue les quatrièmes demeures (oraison de quiétude) parce que c'est celles où entrent, je crois, le plus grand nombre d'âmes². » « Mais, celles qui passent plus avant sont rares et je ne sais à qui en est la faute. *Très certainement, elle n'est pas du côté de Dieu.* Pour lui, après avoir accordé une si haute faveur, il ne cesse plus, selon moi, d'en prodiguer de

1. Nous conservons les expressions « semi-extatiques, extatiques » qui sont généralement employées par les auteurs mystiques. Cependant il y a lieu de distinguer dans l'extase deux éléments, l'un intérieur et invisible dont le contemplatif a seul connaissance ; l'autre extérieur et visible que tous les témoins peuvent constater. — Seul, le premier est essentiel. Il consiste dans une intuition sublime d'un objet transcendant, accompagnée d'une émotion très suave et très puissante, inclinant la volonté aux actes des vertus les plus héroïques. — Le second, d'ordre physiologique, est un sommeil très spécial produisant avec rigidité musculaire, qui est l'effet ou le contre-coup sur le corps de la vision sublime de l'âme. Cet élément est négatif ; il provient de la faiblesse de la nature qui ne peut supporter ces sortes de ravissements ; mais Dieu peut suppléer à cette faiblesse et préserver les extatiques de cette aliénation des sens en fortifiant miraculeusement la nature contre toute défaillance. — Ainsi Notre-Seigneur a pu jouir de la vision béatifique sans aucune aliénation des sens, et il en sera de même pour tous les bienheureux dans le ciel, après la résurrection des corps. Cf. Mgr FARGES : *Les phénomènes mystiques*, p. 144. SAUDREAU, *Etat mystique*, p. 197-206. *La vie spirituelle*, janv. 1922, p. 245 ; fév. 1922, p. 383

2. *Château. IV^e Dem., ch. III.*

nouvelles, à moins que notre infidélité n'en arrête le cours¹, »

Cette oraison que sainte Thérèse décrit sous le nom de « *troisième eau*² » est intermédiaire entre la quiétude et l'union pleine. Toutes les puissances de l'âme sont saisies simultanément par l'action surnaturelle et occupées en Dieu ; mais les sens ne sont pas complètement absorbés et conservent une certaine liberté d'action.

« N' imaginez pas que cette nouvelle oraison soit, comme la précédente, une sorte d'assoupissement ; je dis un assoupissement, parce que, dans l'oraison *des goûts divins* ou de *quiétude*, il semble que l'âme n'est ni bien endormie, ni bien éveillée, mais qu'elle sommeille. Ici, au contraire, l'âme est endormie, pleinement endormie à toutes les choses du monde et à elle-même. En effet, pendant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment, et quand elle le voudrait elle ne pourrait penser à rien. Ainsi elle n'a besoin d'aucun effort pour suspendre l'activité de l'intelligence et l'activité même de l'amour. Si elle fait quelque acte d'amour, elle n'en a pas le sentiment ; elle ne sait ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle fait. Enfin elle est comme absolument morte aux choses de ce monde, pour mieux vivre en Dieu. Qu'une telle mort est douce ! mes sœurs. C'est une mort parce que l'âme est insensible et comme étrangère à toutes les opérations qu'elle peut exercer dans la prison du corps ; et cette mort est douce parce que l'âme, sans être encore détachée de ce poids terrestre, semble s'en dégager pour s'unir plus intimement à Dieu. Je ne sais si, en cet état, il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. J'y pensais tout à l'heure, et il me semblait que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle.

1. *Ib.*

2. *Vie*, ch. xvi.

Mais il n'y arrive pas et il reste tout interdit, avec quelque vigueur encore peut-être, mais incapable du moindre mouvement extérieur. Ainsi quelquefois une personne tombe-t-elle en défaillance si profondément, qu'elle paraît et que nous la disons morte¹. »

7^o *Le septième degré de l'oraison : L'UNION MYSTIQUE PLEINE, L'EXTASE, LES FIANÇAILLES SPIRITUELLES. — Sixièmes demeures du château intérieur.*

L'union mystique pleine est la « *quatrième eau céleste* ». Elle se distingue de l'union simple ou pleine par une absorption encore plus complète en Dieu et l'aliénation absolue des sens. Elle est accompagnée de faveurs *extraordinaires* : visions, révélations, touches divines qui sont des phénomènes distincts, en soi, de l'état extatique et qui appartiennent à un tout autre ordre de grâces². (Cf. n^o 6.)

Dieu continue ses appels de mille manières pleines de bonté et de délicatesses, c'est à l'occasion d'une prière vocale, d'un simple recueillement, qu'il révèle sa présence par une odeur suave qui se répand dans toute l'âme³. Dans d'autres circonstances, ce sont des paroles qui tantôt semblent venir de l'extérieur, tantôt paraissent se produire dans le plus intime de l'âme⁴. Puis ce sont des visions imaginatives, ou intellectuelles⁵.

Quand l'âme jouit de ces extases, Notre-Seigneur lui découvre parfois quelques secrets des choses célestes... Ces visions intellectuelles sont si sublimes que l'âme manque de termes pour les exprimer. Je tiens pour certain que Notre-Seigneur traitant l'âme comme son

1. *Château*, V^e Dem., ch. 1.

2. Nous ne distinguerons pas, dans cette description rapide, les faveurs extraordinaires des phénomènes qui rentrent dans le développement normal du surnaturel. Nous ne faisons ici qu'un simple résumé du *Château de l'âme*. La distinction des phénomènes normaux et extraordinaires, se fera à mesure que nous traiterons séparément chaque genre d'oraison.

3. *Château*, IV^e Dem., ch. 1.

4. *Ib.*

5. *Ib.*, ch. II.

épouse lui fait voir une petite partie du royaume qu'il a acquis¹. »

C'est en effet l'époque des fiançailles. Le divin fiancé ravit l'âme hors d'elle-même, car si l'âme jouissait de ses sens, en se voyant si près d'une telle Majesté, la mort s'en suivrait vraisemblablement². Il s'agit bien d'un véritable ravissement et non pas de ces faiblesses féminines que nous prenons si facilement pour des extases. Or voici quelques-unes des formes de ce ravissement³.

C'est d'abord la seule *suspension des sens*. Elle naît d'une parole divine dont l'âme se souvient ou qu'elle entend parfois même sans être en prière... L'âme est alors embrasée tout entière et renouvelée comme le Phénix, et elle peut croire pieusement que ses péchés lui sont pardonnés... Quand l'âme est ainsi purifiée, Notre-Seigneur l'approche de lui d'une façon merveilleuse dont l'un et l'autre ont seul le secret⁴.

Puis c'est un *ravissement plus violent*. Il semble à l'âme qu'elle est comme arrachée de son corps, et entièrement livrée aux bras du Seigneur qui l'emporte où bon lui semble. Aussi longtemps qu'il ne plaît pas à sa Majesté de lui donner la paix... elle ne sait pas ce qu'elle devient⁵.

Enfin c'est la *vol d'esprit*. Quelquefois l'âme est emportée d'un mouvement soudain et rapide, l'esprit est enlevé lui-même avec une telle vitesse qu'il éprouve, surtout dans le commencement, un grand effroi. Ce mouvement est tel qu'il paraît véritablement séparer l'esprit du corps. Néanmoins la personne n'en meurt pas ; mais elle ne sait durant quelques instants si son âme anime ou n'anime plus le corps. Il lui semble être tout entière dans une autre région complètement diffé-

1. Château, IV^e Dem. ch. x.

2. Château, IV^e Dem., ch. II.

3. *Ib.*

4. Château. VI^e Dem., ch. iv.

5. Lettre au P. Rodrigue Alvarès.

rente de celle où nous sommes : elle y voit une lumière si supérieure à la nôtre que, dut-elle passer sa vie à combiner divers éléments pour l'obtenir, elle n'y arriverait pas¹. »

Dans ces ravissements l'âme obtient la connaissance de trois choses qu'elle possède à un très haut degré : La première, une connaissance de Dieu qui, à mesure qu'il se découvre, communique une idée plus parfaite de sa grandeur. La seconde, la connaissance de soi et un profond sentiment d'humilité, à la seule pensée qu'une créature, qui n'est que bassesse en comparaison de l'Auteur de tant de merveilles, ait osé l'offenser et soit encore assez hardie pour le regarder. La troisième, un souverain mépris pour toutes les choses de la terre hormis celles qui peuvent être utiles au service d'un si grand Dieu². »

Néanmoins, si sublime que soit cette oraison et si intime qu'ait été l'union de l'âme avec Dieu dans ces ravissements mystiques, l'âme doit toujours continuer à s'occuper de la méditation des mystères de la vie du Christ : « Nous avons besoin... de penser aux saints... A plus forte raison ne faut-il pas nous éloigner délibérément de la très sainte humanité de Jésus-Christ qui est la source de tous les biens et un remède à tous les maux... Cet adorable Sauveur n'a-t-il pas dit qu'il est le chemin et la lumière et que nul ne peut aller à son Père que par lui ; et que celui qui le voit voit aussi son Père³. »

8^o Huitième degré de l'oraison : L'UNION TRANSFORMANTE. — Le mariage spirituel. Septièmes demeures du château intérieur.

« Quand le Seigneur daigne accorder à une âme la faveur insigne de ce mariage divin, il la fait entrer dans

1. *Château*, VI^e Dem., ch. v.

2. *Château*, VI^e Dem., ch. v.

3. *Château*, VI^e Dem., ch. vii.

cette demeure qui n'est point dans la partie supérieure de l'âme, comme les autres, mais dans son centre le plus intime. Il ne s'unit pas à elle de la même façon que dans le ravissement. L'âme était alors aveugle et muette, comme saint Paul au jour de sa conversion... Maintenant ce Dieu si bon veut bien lui enlever les écailles des yeux afin qu'elle voie et qu'elle entende quelque chose de ce qui lui est accordé, bien que ce soit d'une façon étrange.

« Parfois du sein d'une nuée resplendissante qui enveloppe son esprit, la très Sainte Trinité lui apparaît¹. En vertu d'une révélation admirable, elle comprend que ces trois personnes ne sont qu'une substance, une seule puissance, un seul avoir, un seul Dieu. De telle sorte que, ce que nous tenons par la foi, l'âme le comprend pour ainsi dire par la vue².

Les trois personnes divines se communiquent alors à elle, lui parlent et lui font comprendre ces paroles de l'Evangile qu'il viendra lui avec le Père et le Saint-Esprit habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements³. »

« L'union simple peut se comparer au fait de deux cierges tellement rapprochés qu'ils ne donnent qu'une seule lumière, mais qui peuvent être séparés l'un de l'autre. Je dirai encore qu'elle est comme la flamme, la mèche et la cire qui ne forment qu'un seul cierge, mais qui peuvent également se diviser et subsister séparément.

« L'union du mariage spirituel est plus intime : c'est comme l'eau qui, tombant du ciel dans une rivière ou une fontaine, s'y confond tellement avec l'autre eau qu'on ne peut plus séparer ni distinguer l'eau de la terre et l'eau du ciel ; c'est encore comme un petit ruisseau

1. La vision de la très sainte Trinité n'est cependant pas essentielle à l'union transformante. Cf. *Vie Spirit.* oct. 1922, p. 135.

2. *Château*, VII^e Dem., ch. 1.

3. *Château*, VII^e Dem., ch. 1.

qui entrerait dans la mer et s'y perdrait entièrement ; c'est enfin comme la lumière qui entrerait dans un appartement par deux fenêtres, et dont les rayons divisés d'abord, se réuniraient à l'intérieur en une seule lumière. Peut-être saint Paul, par ces paroles : « Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui » entendait-il parler de cette admirable mariage qui suppose que l'âme a déjà reçu la faveur de l'union¹. »

« Enfin, après les fiançailles spirituelles, plus d'une fois on se sépare. De même après l'union... Dans le mariage spirituel au contraire l'âme demeure toujours avec Dieu dans ce centre dont j'ai parlé². »

Ainsi les trois éléments essentiels du mariage spirituel sont : 1^o Une contemplation sublime de Dieu ; 2^o L'union transformante et déifiante de l'âme avec Dieu ; 3^o L'union permanente qui équivaut à la confirmation en grâce³.

Après avoir contracté ce mariage divin, l'âme n'éprouve plus les ravissements impétueux des fiançailles. Les extases et les vols de l'esprit deviennent plus rares. Enfin, au lieu de désirer la mort pour jouir de la vue de Dieu, l'âme devient plus apostolique. « Il ne faut point s'imaginer que le dessein de Dieu soit seulement de leur donner des consolations et des délices ; ce serait une grande erreur ; car la faveur la plus signalée qu'il puisse nous faire en ce monde, c'est de rendre notre vie semblable à celle que son Fils a mené sur la terre... Savez-vous qu'elle est la nourriture de prédilection que nous puissions donner à notre Maître ? C'est que notre zèle, par tous les moyens qu'il peut inventer, lui ramène des âmes afin que ces âmes se sauvent et chantent en suite ses louanges pendant l'éternité⁴. »

1. *Château*. VII^e Dem., ch. II.

2. *Ib.*

3. Nous expliquerons en temps opportun ces caractères essentiels en y rapportant les éléments secondaires propres à cet état.

4. *Château*, VII^e Dem., ch. IV.

Tous les degrés de l'oraison, depuis la simple prière vocale bien faite, jusqu'à l'union mystique du mariage spirituel tendent donc vers la vie apostolique comme vers une fin, un sommet où elle s'épanouit, rayonne, attire l'attention des âmes, les gagne à la cause du Christ et contribue à les sauver.

208. D. *Toute âme fervente peut-elle entretenir le désir de tendre vers la perfection de la vie mystique par une union sans cesse plus intime avec Dieu dans la contemplation ?*

R. D'après les principes que nous avons établis (nos 14, 15 et 16) la réponse affirmative s'impose.

En effet, puisque Dieu, d'une part, offre ces faveurs insignes à toutes les âmes (n° 14) et que, d'autre part, toutes les âmes peuvent, en correspondant très fidèlement à toutes les grâces, mériter au moins au sens large de tels bienfaits, il s'en suit que chacune d'elles peut entretenir l'espérance d'arriver à cet heureux terme si elle emploie tous les moyens qui y conduisent¹.

De plus, le développement normal que nous avons exposé intentionnellement d'une façon assez étendue prouve bien qu'il n'y a aucune interruption, aucune solution de continuité dans cette chaîne divine de la prière. Dès lors, en principe, l'âme qui débute par une application sincère et fidèle dans l'exercice de l'oraison, est appelée à en suivre l'ascension jusqu'aux plus hauts sommets.

C'est d'ailleurs la pensée très claire de sainte Thérèse². A chacune des demeures du château intérieur, elle

1. Il importe de ne pas perdre de vue que nous ne parlons nullement ici des faveurs extraordinaires (*gratiæ gratis datae*) qui n'entrent pas dans le développement normal de surnaturel.

2. C'est aussi la doctrine de sainte Catherine de Sienne (*Dialogues*, ch. III). Saint VINCENT FERRIER (*De Vit. spirit.* I p., ch. III). — Th. a, KEMPIS (*Imit.*, l. II, c. 1). Saint JEAN DE LA CROIX (*La Montée au Carmel*. l. II, ch. IV, et XIII. Canc. 3, v. 3, 5) etc...

signale quelques vertus particulières dont la pratique est une sorte de préparation à un degré supérieur d'oraison.

C'est d'abord *la résistance aux tentations* : « Pour être la moindre de toutes, cette première demeure n'en est pas moins enviable et pleine de trésors. Pourvu qu'on sache se défendre des reptiles entrés avec soi, on aura le bonheur de passer plus avant¹ ».

Puis c'est *la conformité de notre volonté à celle de Dieu* : « Soyez bien assurées, mes sœurs, qu'en cela consiste la plus sublime perfection à laquelle on puisse s'élever dans le chemin spirituel. Plus on pratique cette conformité, plus on reçoit de Dieu, et plus on progresse aussi dans cette voie² ».

Dans la troisième demeure, la Sainte recommande *la pratique des vertus chrétiennes, de l'oraison, etc...* elle conclue : « Cet état est sans doute digne d'envie ; il prépare, ce semble, à la dernière demeure, et vraiment si elles le désirent, Notre-Seigneur leur en ouvrira l'entrée ; car, avec l'excellente disposition où elles sont, il n'est point de faveurs qu'elles ne puissent attendre de lui³ ».

Aux quatrièmes demeures, elle insiste sur *l'humilité* : « De l'humilité, de l'humilité puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre et cède à tous nos désirs... A lui de disposer de nous selon sa volonté et de nous conduire par où il lui plaira. Qu'une âme soit humble et détachée de tout, mais dans la vérité et non dans l'imagination qui si souvent la trompe, et le divin Maître, je n'en doute point, lui accordera non seulement cette grâce (de la quiétude) mais encore beaucoup d'autres qui surpassent ses désirs⁴ ».

Elle revient ensuite sur *le renoncement* encore plus

1. Château, 1^{re} Dem. ch. II.

2. Château, II^e Dem.

3. Château, III^e Dem., ch. I.

4. Château, IV^e Dem., ch. II.

complet et plus parfait. Parlant alors de l'oraison d'union elle dit expressément : « On peut très bien arriver à la véritable union avec l'aide de Notre-Seigneur, si l'on travaille à l'acquérir, en *renonçant à sa volonté propre* pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu¹ ». Elle affirme en outre que *la charité* contribue à préparer cette faveur insigne : « Fasse le divin Maître que cette charité ne reçoive jamais d'atteinte parmi nous ! Si vous la *gardez parfaite, vous obtiendrez, n'en doutez pas, l'union dont j'ai parlé*² ».

Aux sixièmes demeures, où il est question de l'union extatique, elle parle de la même façon : « Ce sont là des faveurs que Notre-Seigneur donne à qui il veut ; cependant, si nous l'aimions comme il nous a aimés, il nous les accorderait à toutes ; car il ne désire rien tant que de trouver à qui se donner, et ses dons ne diminuent point ses richesses³ ». *L'amour sincère de Dieu* peut donc conduire à l'union extatique.

Enfin arrivée au sommet de la vie mystique, à l'union transformante qui a lieu dans le mariage mystique et aux faveurs qui l'accompagnent, sainte Thérèse enseigne encore la même doctrine : « Pourvu que l'âme soit fidèle à Dieu, jamais, à mon avis, Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence. Elle espère fermement que Dieu ne permettra pas qu'elle perde, par sa faute, une faveur aussi insigne ; et elle a raison de l'espérer de la sorte⁴ ». ...Il est certain que, *lorsque nous ôtons de notre âme toute affection aux créatures et que nous nous en détachons pour l'amour de Dieu, ce grand Dieu la remplit aussitôt de lui-même*⁵.

Donc une âme qui serait parfaitement fidèle à la grâce arriverait infailliblement au sommet de la per-

1. Château, V^e Dem., ch. xii.

2. *Ib.*

3. Château, VI^e Dem., ch. iv.

4. Château, VII^e Dem., ch. i.

5. Château, VII^e Dem., ch. ii.

fection et jouirait des faveurs insignes de l'union mystique la plus sublime.

Malheureusement, *de fait*, un très petit nombre d'âmes apportent une pareille fidélité. Car il ne s'agit pas seulement de fautes pleinement volontaires ; mais de toutes les imperfections qui compromettent la correspondance à la grâce, à l'appel de Dieu, à son affection spéciale. Ces manquements retiennent l'action divine et privent l'âme des faveurs surnaturelles¹.

Or, parmi les légions d'âmes qui ne répondent pas avec une promptitude absolue et une fidélité inviolable aux attrait de la grâce, quelques-unes peuvent néanmoins être favorisées de nouvelles grâces qui les conduiront quand même, et malgré leurs négligences, au faite de la perfection. Mais ce sont là des cas extraordinaires qui sortent de l'économie normale du surnaturel. Sainte Thérèse y fait allusion : « C'est donc à juste titre que vous désirez apprendre comment on arrive à un pareil bonheur. Je vous dirai ce que j'en sais ; ne *parlant toutefois que de la conduite ordinaire de Dieu et laissant de côté les cas extraordinaires où il accorde cette grâce uniquement parce qu'il le veut*². » Ces paroles indiquent manifestement que ces cas extraordinaires n'indiquent pas une bifurcation de la vie spirituelle (comme le prétendent les théologiens qui n'admettent pas l'unité de la vie surnaturelle) mais se réfèrent aux cas exceptionnels qui n'entrent pas dans cette seule et unique voie de la perfection en suivant l'ordre régulier et la progression habituelle auxquels sont conviées au

1. « J'affirme que toute imperfection, même la moindre, tache et souille l'âme. » Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. I, ch. ix.

2. Cette traduction est celle du P. Bouix. Nous avouons que c'est une traduction plutôt large du texte original ; elle en rend cependant le sens. Voici les paroles de la sainte : « Dejemos quando el Señor es servido de hascerla porque su Majestad quiere y no por mas ; El sabe El por qué ; no nos hemos de meter en eso. » IV^e Dem., ch. II. Le mot-à-mot de ces lignes est donc plutôt : « Laissons (les cas) où il plaît au Seigneur de faire cette grâce parce que sa Majesté le veut, et pour rien de plus ; Il sait lui-même pourquoi ; nous n'avons pas à nous mêler de cela. »

moins d'une façon éloignée toutes les âmes en général.

D'autres, au contraire, n'ont jamais entrepris cette route, ils n'y ont même pas songé et dans tous les cas, s'ils y sont entrés, ils sont restés en chemin. Mais c'est toujours uniquement par leur faute. Ce n'est pas à dire, qu'ils ne pourront pas quand même arriver à une *certaine* perfection, mais elle sera fort éloignée de celle des âmes fidèles ou spécialement favorisées.

Sans doute sainte Thérèse, dans le chemin de la perfection, a écrit : « Il importe beaucoup, je le répète, de comprendre que Dieu ne nous conduit pas tous par le même chemin... Ainsi, quoique toutes les religieuses de ce monastère s'appliquent à l'oraison, il ne s'en suit pas qu'elles doivent toutes être contemplatives : cela est impossible¹ ». Mais la Sainte, dans un chapitre suivant, ajoute : « Considérez que Notre-Seigneur nous convie *tous* ; puisqu'il est la vérité même, nous ne saurions en douter. Si ce banquet n'était pas général, il ne nous y appellerait pas tous ; et quand même, il nous y appellerait, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous, vous ne perdrez rien à me servir ; quant à cette eau céleste, j'en donnerai à qui il me plaira. Mais comme il ne met pas de restriction ni dans son appel, ni dans sa promesse, je tiens pour certain que tous ceux qui *ne s'arrêteront point en route* boiront enfin de cette eau vive² ».

Or sainte Thérèse s'aperçoit qu'il y a une opposition apparente entre ces deux enseignements, c'est pourquoi elle explique qu'en parlant de deux voies, elle a voulu consoler celles de ses sœurs qui, n'ayant pas été fidèles à toutes les grâces, devraient viser à une perfection moins haute, à moins que le Seigneur ne juge à propos de passer outre leurs infidélités et les conduire quand même aux joies de la contemplation : « Il semble qu'il

1. *Chemin*, ch. xix, au début. trad. Bouix.

2. *Chemin.*, ch. xxii au début.

y a contradiction entre ce dernier chapitre et ce que j'ai dit auparavant, lorsque *pour consoler les âmes qui ne parviennent pas jusqu'à la contemplation*, j'ai avancé qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu... Je le maintiens encore. Notre-Seigneur *connaissant notre faiblesse*, et prenant conseil de sa bonté, nous a ménagé des secours en rapport avec nos besoins. *Toutefois il n'a pas dit aux uns d'aller par un chemin et aux autres d'aller par un autre ; mais, dans l'excès de sa miséricorde, il a permis à tous d'aller boire à cette fontaine divine*¹.

C'est pourquoi, insistant encore dans cette manière de voir, la Sainte conclue : « Prenons aussi, dès le commencement de l'oraison, cette confiance absolue *qu'd moins de vouloir nous laisser vaincre*, nos efforts seront couronnés de succès, et que, pour petite que soit notre part du butin, nous serons toujours très riches. Ne craignez point que Notre-Seigneur vous laisse mourir de soif, lui qui nous invite à boire de cette eau. Je vous ai déjà dit cela, mais je ne saurais trop vous le rappeler, tant je désire vous prémunir contre le découragement où tombent les âmes à qui la bonté de Dieu ne s'est encore révélée que par la foi et non par une connaissance expérimentale² ».

Le principe reste donc bien toujours le même. Nous le résumons en ces simples paroles de la Sainte que nous avons déjà citées : « Cet état est certainement digne d'envie, il prépare, ce semble, à la dernière demeure, et, vraiment si les âmes le désirent, Notre-Seigneur leur en ouvrira l'entrée³ ».

Pourquoi donc un si petit nombre de chrétiens parviennent-ils à ces hauteurs de la contemplation ?

1. *Chemin*, ch. xxi, vers la fin.

2. *Chemin*, ch. xxv, vers la fin.

3. « Cierito, estado para desear, y que al parecer, no hay por que se les niegue la entrada hosta la postrera morada, ni se la negara el Senor, si ellos quieren, que linda dispusicion es para que les aga toda merced. » *Château*, III^e Dem., ch. 1.

C'est, sans aucun doute, parce que le nombre des chrétiens qui se dégagent de tout égoïsme, pour pratiquer généreusement la charité envers le prochain et se livrer entièrement à l'amour de Dieu, est lui-même très restreint.

Il suffit de lire le sermon sur la Montagne pour se convaincre que c'est vraiment l'exception, parmi les chrétiens, qui vit le beau programme de haute perfection que le Sauveur a présenté à ses disciples. Hélas, oui ! ils sont rares ceux qui ont bien compris et vivent parfaitement les deux préceptes de l'abnégation totale : « *Si quis vult post me venire abneget semetipsum* » et de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses : « *Diliges Dominum tuum es toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua* ». — Si le nombre des chrétiens, qui pratiquent fidèlement ces deux préceptes, était plus considérable, dans la même proportion augmenterait celui des chrétiens qui s'élèveraient dans les hauteurs de la contemplation. — C'est bien la pensée de sainte Thérèse : « Fasse le divin Maître que la charité ne reçoive jamais d'atteinte parmi nous ! Si vous la gardez parfaite, vous obtiendrez, n'en doutez pas, l'union dont j'ai parlé. » — « Il est certain que lorsque nous ôtons de notre âme toute affection aux créatures et que nous nous en détachons pour l'amour de Dieu, ce grand Dieu la remplit aussitôt de lui-même. » « Ce sont là des faveurs que Notre-Seigneur donne à qui Il veut ; cependant, si nous l'aimions comme il nous a aimés, il nous les accorderait à toutes. »

Cette conclusion nous fait comprendre pourquoi tous les saints sont parvenus, dès ici-bas, à l'union mystique et qu'il ne saurait y avoir de sainteté parfaite sans elle. Cf. ARINTERO : *Cuestiones mislicas*, c. IV.

209. D. Qu'est-ce que la contemplation par voie d'affirmation et de négation¹ ?

1. Nous laissons ici le mot de « contemplation » qui est le terme con-

R. La contemplation par voie d'affirmation est celle qui voit en Dieu à un degré éminent toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures ; c'est ainsi que nous considérons Dieu comme un être très parfait, très sage, très juste, etc. La contemplation par voie de négation est celle qui surpasse tout ce qui peut être vu ou saisi dans les créatures et reconnaît que Dieu est infiniment au-dessus de tout¹. Les auteurs mystiques comparent quelquefois la contemplation par affirmation à la peinture qui ajoute couleur sur couleur au tableau pour arriver à la reproduction d'un objet, et la contemplation par négation à la sculpture qui retranche toujours jusqu'à ce que l'objet arrive à sa dernière perfection. Telles sont les deux grandes voies suivies par les âmes contemplatives².

sacré par l'usage des auteurs mystiques. L'expression d'*oraison* serait sans doute plus exacte.

1. D. Th. in Lib. *De div. nom.*, c. vii, l. 4 : Dicit ergo primo (Dionysius), quod quia a creaturis in Deum ascendimus, et in omnium ablatione, et excessu, et in omnium causa, Deus cognoscitur in omnibus, sicut in effectibus, et sine omnibus, sicut ab omnibus remotus, et omnia excedens : et propter hoc etiam cognoscitur Deus per cognitionem nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum ; et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, in quantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit.

Th. a WALGORNERA. *Theol., myst. D. Th.*, q. iii, dtp. 1, a 6., n° 1 : Contemplatio per affirmationem est, quando ex esse creaturæ ascendimus ad esse Dei, tanquam ab effectu ad causam, ex vita creaturæ affirmamus Deum vivere, ex intelligere creaturæ affirmamus Deum esse intelligentem, unde ex perfectionibus creaturarum ascendimus ad perfectionem Dei. Contemplatio per negationem est, quando negamus de Deo ea quæ videmus et intelligimus, scilicet eo modo, quo in creaturis intelligimus.

2. Saint Thomas distingue, il est vrai, un triple procédé pour arriver à la connaissance de Dieu : voie d'affirmation, voie de négation, et voie de suréminence. La première consiste à affirmer de Dieu toutes les perfections des créatures dont le concept n'implique aucune imperfection ; c'est ainsi que nous disons : Dieu est sage, bon, juste, etc. La seconde voie, par négation, consiste à éloigner de Dieu ce qu'on peut voir ou saisir dans les créatures ; c'est ainsi que nous disons : Dieu est infini, immense, incompréhensible, etc. Enfin, la troisième voie, par suréminence, consiste à affirmer de Dieu les perfections des créatures, mais d'une manière suréminente, ce qui se fait au moyen du superlatif. Dieu est très bon, très sage. Les auteurs mystiques confondent la première et la troisième de ces deux voies sous le nom générique de voie d'affirmation, et saint Thomas lui-même, en plu-

« Dans le mystérieux langage des livres sacrés, dit saint Denys, l'adorable et sur-essentielle nature de notre Dieu bienheureux se nomme quelquefois Verbe, intelligence, essence (*Joan*, I, I. *Ps.*, cxxxv, 5), comme pour exprimer sa raison et sa sagesse. Son existence si souverainement essentielle, et seule cause véritable de toutes les existences, y est comparée à la lumière (*Joan*, I, 4), et s'appelle vie. Mais quoique ces nobles et pieuses manières de dire paraissent mieux aller que les symboles purement matériels, elles sont loin toutefois de représenter la divine réalité qui surpasse toute essence et toute vie, que nulle lumière ne reflète, et dont n'approche ni raison, ni intelligence quelconque. Souvent encore, prenant l'opposé, et élevant notre pensée, les Écritures nomment cette substance invisible, immense, incompréhensible (*I Tim.*, VI, 16 ; *Rom.*, II, 33 ; *Ps.*, cXLIV, 13), indiquant ainsi ce qu'elle n'est pas, et non point ce qu'elle est. Et ces paroles me semblent plus dignes ; car, si j'en crois nos saints et traditionnels enseignements, quoique nous ne connaissions pas cet infini sur-essentiel, incompréhensible, ineffable, cependant, nous disons avec vérité qu'il n'est rien de tout

sieurs endroits, ne fait pas d'autres distinctions. 1 p. q. XIII, a. 1, c. : *Deus in hac vita... cognoscitur... per modum excellentiæ et remotionis*. Nous suivons donc dans notre travail la marche suivie par tous les auteurs, et nous nous contentons de distinguer une voie d'affirmation et de négation. — Dionysius Cart. *De fonte lucis*, art. 13. Quemadmodum Dionysius (*de divin. nom.* c. 1) loquitur, duplici via ad Dei cognitionem ex creaturis procedimus. Prima est via positionis seu affirmationis, dum quidquid bonitatis, perfectionis, ac eminentiæ reperitur in creaturis, Deo tanquam omnium primo et effectivo principio excellentissime, omni imperfectione seclusa, adscribimus. Secunda est via ablationis seu abnegationis, dum quidquid in entibus invenitur creatis negamus de Deo, tanquam de superexaltato, superessentiali et superincomprehensibili, qui nec genere, specie, nec aliquo univoco convenit cum creatis, nec ei aliquid competit prout nos comprehendere id valeamus. — Dion. cart. in lib. *de divin. nom.* a. 8. In his verbis gloriosus theologus (Dionysius) triplicem tangit viam, modum ac ordinem ascendendi in Dei cognitionem ex creaturis : videlicet viam ablationis, et eminentiæ, atque causalitatis. Alibi vero ponit et viam positionis seu affirmationis, prout istud super mysticam theologiam potius locum habet.

ce qui est¹. On doit attribuer à Dieu, et affirmer de lui ce qu'il y a de positif dans les êtres, puisqu'il en est la cause ; ou mieux encore, le nier radicalement, puisqu'il leur est infiniment supérieur ; tandis encore qu'ici la négation ne contredit pas l'affirmation, et que cette nature suprême s'élève au-dessus de tout, au-dessus de toute négation, comme de toute affirmation². »

Ainsi, d'après la doctrine de saint Denys, on arrive à la connaissance de Dieu par voie d'affirmation et par voie de négation. Sur la terre, la voie la plus parfaite et la plus sublime est sans contredit celle qui procède par négation. Nous en parlerons longuement quand nous traiterons de la contemplation générale, indistincte, confuse, de la *divine ténèbre* (Theol. myst.), où Dieu, d'après saint Denys, « n'est ni âme, ni vie, ni essence, ni divinité, ni bonté, ni esprit³ », *à la manière dont nous concevons ces choses*.

Toutefois, n'abusons pas de la doctrine des Saints, et n'allons pas croire que Dieu dans son unité d'essence, abstraction faite de ses attributs et de ses perfections, soit l'unique objet principal de la contemplation ; ce que la foi nous apprend des perfections divines suffit pour nous élever à une véritable contemplation. — Du reste, la contemplation ne cesse jamais d'être un acte positif, et à proprement parler, il n'y a d'affirmatif et de négatif que le moyen qui y conduit. En effet, dans la contemplation par voie de négation on forme une notion positive de Dieu, que l'école appelle *verbe mental* ou conception de l'esprit (*verbum mentis*). Cette notion est générale et confuse, il est vrai, mais elle est aussi positive et absolue ; car, après avoir retranché de Dieu toutes les perfections créées, comme trop imparfaites pour en exprimer l'idée, on conserve néanmoins dans l'esprit

1. *De la céleste Hiérarchie*, c. II, n° 3 (Ed. de Mgr Darboy).

2. *De la Théologie mystique*, c. I, n° 2.

3. *De la Théologie mystique*, c. V.

une idée de Dieu qui le représente comme un être infiniment parfait, très pur, et qui renferme éminemment toutes les perfections possibles¹. Cette contemplation ne consiste donc point dans une chose purement négative ; elle consiste dans un concept positif, général et confus, mais très sublime et très parfait qui provient de ce que l'on voit en Dieu toute espèce de bien sous la forme d'un objet intelligible au-dessus de toute expression².

La contemplation par voie de négation, en elle-même, ne dépasse pas les limites de l'oraison mentale ordinaire ; néanmoins, il faut le reconnaître, c'est plus spécialement la voie suivie dans la contemplation infuse.

210. D. *A laquelle des deux contemplations par voie*

1. Le bienheureux Albert-le-Grand explique ainsi la contemplation par voie de négation (*In lib. de Myst. theol. S. Dion. c. II, n° 2, dub. 1, ad 2 et 3*) : Non est ibi pura negatio, sed receptio cujusdam luminis habitualis, per quod devenit ad actum divinæ visionis. Et per hoc patet solutio ad tertium, quod non est pura negatio, sed negatur modus naturalis visionis, et relinquitur susceptio supernaturalis luminis, quod tamen magis notificatur per negationem, eo quod non invenimus aliquid notum nobis, quod proprie de Deo prædicemus, propter eminentiam simplicitatis ejus, cum prædicationis veritas fundetur in alia compositione : sed, sicut dicit Gregorius, balbutiendø excelsa Dei resonamus.

2. Dion. Cart. *In com. de myst. theol. a. 8*. In contemplatione seu visione mysticæ theologiæ, qua Deus per omnium ablationem et abnegationem cognoscitur, clarius et sublimius noscitur et videtur, quam in contemplatione prædicta per affirmationes, ideo et objective, non tamen quid est, sed quia est, sed per appropinquationem grandem ad notitiam quidditatis. Verumtamen in hac contemplatione fertur apex mentis et intelligentiæ vertex Deo uniri tanquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri, nihilque penitus de illo cognoscere ; non quod ab illius inspectione omnifarie vacet ; præsertim cum illa sit altissima, clarissima, perfectissima ac profundissima deitatis contemplatio, cognitio, visio huic vitæ possibilis, ut ipsemet Dionysius, et expositores ipsius testantur ; sed quia in hac contemplativa et sapientialissima ac ferventissima unionem cum Deo, mens acutissime et limpidissime conspicit, quam superincomprehensibilis, et supersplendidissimus, et superluminosissimus, et superpulcherri-mus, et superamabilissimus, et supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens et immensus ; atque quam infinite et incredibiliter a plena illius cognitione, et beatifica ejus fruitione, visionequæ faciali immediate et clare intuitiva distet, deficiat et occumbat. — Dion. Cart. *De contem. l. III, a. 1*. In contemplatione Dei per negativa non sistit mens in mera et pura negatione.

d'affirmation ou de négation doit-on s'appliquer de préférence ?

R. Cela dépend des dispositions intérieures de chacun et de l'attrait de la grâce. Les personnes qui s'appliquent régulièrement et facilement à l'oraison du raisonnement et qui ont déjà fait quelque progrès dans la vertu, se livrent avec plus de succès à la contemplation par voie d'affirmation, avec laquelle ce genre d'oraison a du rapport. Ceux au contraire, qui ne peuvent point faire l'oraison de discours, et qui agissent plus par la volonté que par l'entendement, sont plus propres à la contemplation par voie de négation ; car, dans cette oraison, la volonté a plus d'action que l'entendement. On peut donc s'appliquer indifféremment à l'un ou à l'autre de ces deux modes de contemplation, suivant qu'on y est appelé de Dieu ; mais s'exciter à l'un plutôt qu'à l'autre, sans aucun motif et sans conseil, et changer ainsi sa manière ordinaire de faire oraison, surtout quand il s'agit de passer de la contemplation par voie d'affirmation à la contemplation par voie de négation, serait une véritable témérité.

211. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les trois mouvements droit, oblique et circulaire de la contemplation ?*

R. Cette division de l'oraison mentale paraît à première vue singulière, mais elle est en réalité fort naturelle et fort simple. Tout ce qu'on peut dire de l'oraison mentale se trouve compris et résumé dans cette division, généralement admise, du reste, par tous les auteurs mystiques. Nous en trouvons l'origine et la première ébauche dans saint Denys : le commentaire de saint Thomas nous en fera voir toute la solidité et toute l'élévation.

L'âme a un triple mouvement. « Son mouvement *circulaire*, dit l'Aréopagite, consiste à quitter les choses extérieures, pour rentrer en elle-même ; à ramener ses

facultés intellectuelles vers les idées d'unité, afin qu'enfermée, comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer puis, dans cet affranchissement des distractions, dans ce recueillement intérieur et cette simplification d'elle-même, à s'unir avec les Anges merveilleusement perdus dans l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers le beau et le bon, qui l'emporte sur toutes choses, qui est un, toujours identique, sans commencement, sans fin. — Le mouvement *oblique* de l'âme consiste en ce que, selon sa capacité, elle est éclairée de la science divine, non point par intuition et dans l'unité, mais par raisonnement et par déduction, et par des opérations complexes et nécessairement multiples. — Enfin, son mouvement est *droit*, non pas lorsqu'elle se ramène en soi, et exerce l'entendement pur, car, en ce cas, il y aurait, comme on l'a dit, mouvement circulaire, mais bien lorsqu'elle s'incline vers les choses extérieures, et que de là, comme à l'aide de symboles composés et nombreux, elle s'élève à contempler l'unité dans sa simplicité. Mais, si la pensée essaie de s'élever à la contemplation de la vérité par le moyen des choses matérielles, assurément il faut préférer celles qui se présentent aux sens avec une évidence plus frappante, comme les paroles plus claires, les objets plus connus ; car, si les sens ne sont éveillés que par une vague image, ils ne peuvent transmettre à l'esprit qu'une notion obscure¹. »

Saint Thomas s'empare de la pensée de saint Denys, mais pour la développer et la rendre plus saisissante ; il observe que les opérations de l'entendement, dans lesquelles consiste essentiellement la contemplation, sont appelées des mouvements par les philosophes ; car nous arrivons par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles ; or, les opérations

1. *De Noms divins*, c. iv, n° 9.

sensibles ne se font pas sans mouvement. C'est pour cela qu'on appelle mouvements par analogie les opérations de l'Esprit, et que la prière devient un mouvement, une élévation de l'âme à Dieu. De tous les mouvements corporels les premiers et les plus parfaits sont les mouvements locaux ; c'est pourquoi on décrit, d'après leur ressemblance, les principales opérations intelligibles de la contemplation. Ces mouvements sont de trois sortes : le circulaire, le droit et l'oblique¹. Mais ce simple énoncé ne suffit pas, et nous ajouterons sur chacun de ces trois mouvements quelques explications dans les réponses suivantes.

212. D. *Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement droit de la contemplation ?*

1. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 6, c. : Operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 28. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt ; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiones et primi sunt locales... Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentie : nam quidam est *circularis*... alius autem est *rectus*... tertius autem est *obliquus*. — Cf. D. Th. in lib. *de div. nom.* c. IV, l. VII.

Saint Bernard explique la pensée de saint Denys en d'autres termes. « Voulez-vous, dit-il, que je distingue ces différentes espèces de considération. Appelons la première, *dispensative*, la seconde, *estimative*, et la troisième, *spéculative*... La *dispensative* est une considération qui se sert des sens et des choses sensibles avec ordre et liaison pour arriver jusqu'à Dieu. L'*estimative* est une considération qui examine et pèse toutes choses avec prudence et exactitude pour chercher Dieu. La *spéculative* est une considération qui se recueille en elle-même et se retire des choses humaines, selon qu'elle est aidée de la grâce, pour contempler Dieu (*De la considération*, l. V, c. II).

Le P. Honoré de Sainte-Marie, dans son ouvrage intitulé : *Tradition des Pères*, etc., t. I, *passim*, adopte une division de la contemplation qui a quelque analogie avec celle de saint Denys et de saint Thomas. Le premier degré, est de contempler Dieu par la considération des choses corporelles et sensibles ; le second, par la considération des choses spirituelles ; le troisième, par la considération des vérités éternelles, indépendamment des sens ; le quatrième, par la considération de Dieu environné d'une lumière immense (divine ténèbre) ; la cinquième, est la contemplation de Dieu dans l'union parfaite. — Nous avons dit ailleurs comment nous divisons les degrés de l'oraison mentale.

R. Le premier degré de la contemplation ou le mouvement droit, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme va des choses sensibles extérieures à la connaissance des choses invisibles¹, par analogie au mouvement droit qui va directement d'un point à un autre².

« Le mouvement droit, dit Massoulié, nous représente la première et la plus imparfaite manière de contempler, qui est de s'élever des choses visibles aux invisibles, et jusqu'à Dieu même, prenant occasion de toutes choses pour connaître, pour adorer et pour aimer Dieu dans les créatures qui lui représentent le Créateur comme dans un miroir. L'âme voit les vestiges des perfections divines que Dieu a laissé imprimés dans tous les êtres ; et en suivant tranquillement ces vestiges, elle court, elle va droit à lui sans s'arrêter, jusqu'à ce qu'elle l'ait trouvé. C'est ainsi que l'Épouse des Cantiques s'adresse à toute la nature, au ciel et à la terre, pour chercher son divin Époux et ce Verbe adorable après lequel elle soupirait... Le don de science répond à ce premier degré de contemplation, qui considère toutes les créatures comme des images de Dieu³, et qui nous les fait voir non pas en elles-mêmes, mais par rapport à Dieu qui les a créées⁴. »

213. D. *Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement oblique de la contemplation ?*

R. Le second degré de la contemplation ou le mouvement oblique, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme fait usage par le raisonnement des lumières que Dieu lui donne sous le voile des figures sensibles, comme il arriva à Isaïe qui vit Dieu assis sur un trône

1. D. Th. q. viii, de verit. a. 15, ad 3 : Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens ; et iste motus rectus.

2. D. Th. 2. 2. q. clxxx, a. 6, c. : Alius (motus), est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud.

3. D. Th. 2. 2. q. ix, a. 2, ad 3 : Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam.

4. Méditations de saint Thomas, p. III, § 2, 3.

élevé. Ce mouvement est appelé oblique, parce qu'il a quelque chose de l'unité du mouvement circulaire par les lumières que l'âme reçoit de Dieu, et quelque chose de la diversité du mouvement droit en raison de la variété des choses sensibles extérieures. Ce qui a fait dire à saint Denys « que l'âme, dans ce mouvement, était éclairée de la science divine, selon sa capacité, non point par intuition et dans l'unité, mais par raisonnement et déduction, et par des opérations complexes et nécessairement multiples¹. »

« Ce second mouvement est plus parfait, dit Mas-soulié, et il unit plus intimement l'âme à Dieu. C'est un mouvement oblique qui participe du circulaire, parce qu'il approche du centre. L'âme alors s'élève à Dieu, d'un plein vol, pour contempler toutes les perfections infinies et ineffables que la foi lui découvre ; mais, ne les pouvant pas bien connaître en elles-mêmes, elle les contemple dans tous les mystères de l'Incarnation, qui les lui font voir d'une manière sensible ; car, comme dit saint Paul, « la grâce de Notre-Seigneur » a paru sur la terre (*II ad Tit.*, 1, 11). « En effet, la miséricorde était presque inconnue aux hommes, elle « était cachée dans le ciel² », et maintenant elle paraît visiblement dans le mystère d'un Dieu fait homme. C'est pour cela que l'Écriture donne à la Sagesse incarnée trois qualités qui comprennent tout ce qui est nécessaire pour faire connaître parfaitement un objet : « elle est une lumière qui fait voir toutes les perfections

1. D. Th. q. viii de *verit.*, a. 15, ad 3 : *Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis ; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit Deum sedentem super solium excelsum et elevatum, c. vi, et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinæ illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilibus figurarum ; unde dicit (Dionysius), ubi supra, quod « Oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse ».*

2. *Apparuit gratia Salvatoris nostri* (II. Tit. 1, 11). D. Th. in hunc locum : *Domine in cælo misericordia tua.*

divines, un miroir dans lequel elles paraissent et une image qui les représente¹. » C'est aussi la doctrine de saint Thomas, qui réduit à trois propriétés tout ce qui peut contribuer à une parfaite connaissance : à la lumière qui fortifie la puissance, à l'image qui représente l'objet, et à un miroir dans lequel l'objet nous paraît clairement². C'est ainsi que l'âme ne pouvant voir les perfections divines en elles-mêmes, réfléchit sur les mystères de la foi, dans lesquels elle découvre visiblement toutes ces perfections. Alors, elle admire, elle adore, elle aime toutes les excellences qu'elle voit et qu'elle semble toucher dans les mystères de la Religion... Le don de sagesse répond au second degré de la contemplation, où l'âme s'élève jusqu'à Dieu pour contempler ses perfections ; mais, ne pouvant les envisager en elles-mêmes, elle réfléchit sur les mystères de la vie de Jésus-Christ et les autres vérités de la foi, où les perfections divines reluisent d'une manière sensible. L'âme, dans cet état, contemple tous ces grands mystères, non pas d'une manière froide et stérile, et par une pure spéculation d'esprit, ce qui ne serait qu'une sagesse de philosophe et non un don du Saint-Esprit ; mais elle les contemple avec amour et suavité ; elle les sent, elle les goûte, et par cette expérience intime, dit saint Thomas, elle se trouve élevée à une douce et amoureuse contemplation accompagnée d'une si grande certitude, qu'il lui semble qu'elle voit les mystères à découvert, et qu'elle

1. Sap., VIII, 25. Candor est enim lucis æternæ, speculum sine macula majestatis Dei, et imago bonitatis illius.

2. D. Th. *Quodl.* l. VII, q. 1, a. 1. c. : In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum ; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt ; et hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur ; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus ; sicut in effectu videmus causam, et in uno similitudinem vel contrarium videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt.

touche, pour ainsi parler, les perfections divines, en ayant une connaissance aussi claire et aussi parfaite qu'on la puisse avoir sur la terre¹. »

214. D. *Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement circulaire de la contemplation ?*

R. Le troisième degré de la contemplation ou le mouvement circulaire, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme s'élève au-dessus de toutes les choses sensibles et au-dessus d'elle-même pour contempler Dieu d'un simple regard, sans recourir au procédé discursif de la raison. C'est ce qui a fait dire à saint Denys que « le mouvement circulaire consiste à quitter les choses extérieures, pour rentrer en soi-même ; à ramener ses facultés intellectuelles vers les idées d'unité, afin, qu'enfermée comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer ; puis, dans cet affranchissement des distractions, à s'unir avec les Anges merveilleusement perdus dans l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers la suprême vérité². »

« Le troisième degré de la contemplation, dit Mas-soulié, est le plus parfait ; il élève l'âme à une manière de contempler qui est propre aux Anges, et en quelque chose de proportionnée à l'homme ; c'est le mouvement circulaire qui attache l'âme à Dieu comme à un centre immobile par un simple regard, sans multitude d'actes de pensées et de raisonnements ; car c'est le privilège des esprits bienheureux, dit saint Denys, « d'être tou-

1. *Méditations de saint Thomas*, p. III, § 2, 3. — D. Th. in 3, dist. 35, a. 1. ad 1 : *Procedit sapientiæ donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.*

2. D. Th. q. viii, de verit. a. 15, ad 3 : *Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra seipsam ; et sic ab omni difformitate separatur ; et hic est motus circularis ; unde dicit (Dionysius), ut supra, quod « Animæ circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio ; et quod demum jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia.*

jours perdus dans l'unité de connaissance autour de cette beauté immuable et de cette bonté aimable. » Ils lui font comme une couronne, l'entourant de toutes parts, et lui étant unis par un simple regard toujours, égal et toujours le même, qui ne finira jamais. Mais, parce que cette manière de connaître Dieu, qu'on doit appeler contemplation proprement dite, est extrêmement élevée, il faut de grandes dispositions pour y arriver. Premièrement, il faut qu'une âme aime la retraite et qu'elle ait un grand éloignement du monde ; qu'elle quitte toutes les choses extérieures qui la partagent, la dissipent, et remplissent son cœur de désirs ou criminels ou inutiles. Il faut ensuite qu'elle se recueille au dedans d'elle-même, qu'elle éloigne la multitude des pensées, les longs discours et les grands raisonnements, qui ne font qu'occuper son esprit et l'empêchent de s'unir à Dieu et de le voir à découvert autant qu'elle le peut avec le secours de la grâce. Alors elle parvient à la simple connaissance et au simple regard de la vérité éternelle, à laquelle elle s'unit immédiatement comme à son centre... Le don d'intelligence répond au troisième degré de la contemplation, où l'âme, par un simple regard et sans raisonner, s'attache uniquement à Dieu ; car le propre de l'esprit humain est de connaître les objets, et de pénétrer dans leur nature, par leurs propriétés et leurs accidents, comme par autant d'ouvertures, pour en raisonner¹. Mais quand une nouvelle lumière lui fait voir plus clairement les mêmes objets, et qu'alors il les contemple par un simple regard, ce n'est plus la manière ordinaire de connaître qui est propre à l'homme, c'est le privilège de l'ange communiqué à l'homme avec proportion². Or, le don d'intelligence nous attache par une simple

1. D. Th. in 3, dist. 35, q. 11, a. 2, quæst. 1, c. : Aliquando vero ad intima non pervenitur, nisi per circumposita, quasi per quædam ostia.

2. D. Th. *Ibid.* Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur : hoc supra humanum modum.

vue à la vérité éternelle et aux mystères qu'elle nous a révélés¹. »

215. D. *Quel est le but final de l'oraison mentale ?*

R. Le but final de l'oraison mentale, comme de toute œuvre chrétienne parfaite, c'est l'augmentation de la charité : la véritable oraison se termine à l'amour de Dieu².

« Toutes nos connaissances, dit Massoulié, ne doivent servir qu'à élever la charité. Saint Thomas commençant à parler de la vie contemplative pose d'abord cette question : l'amour appartient-il à la contemplation ? et il répond : La contemplation, à proprement parler, est un acte de l'entendement, puisque c'est une connaissance simple et fixe des perfections divines, ou de quelque sujet qui nous conduit à Dieu ; mais l'amour en doit être le principe et la fin. — Premièrement, le principe : d'où peut venir, en effet, ce plaisir qu'on prend à s'entretenir avec Dieu dans l'oraison, à considérer ses perfections et à méditer sur les mystères de sa vie, sinon de ce qu'on a beaucoup d'amour pour lui, et que l'on pense volontiers à ce que l'on aime. — « Où est votre trésor, là est votre cœur. » — L'amour de Dieu porte à contempler sa divine beauté..., et une marque infaillible qu'on a peu d'amour pour Dieu c'est l'éloignement de l'oraison. — L'amour est aussi la fin et le fruit de la contemplation, parce que l'âme, dans l'oraison, tenant Celui qu'elle cherchait, goûtant le plaisir de le posséder, et connaissant toujours de plus en plus sa beauté infinie, d'après la vive lumière que Dieu lui communique, il est impossible que son amour n'en soit pas considérablement augmenté ; de telle sorte qu'il se fait un cercle de lumière et d'amour ; l'amour excite l'âme à contempler Dieu, ou ce qui la

1. *Méditations de saint Thomas*, p. III, § 2, 3.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 3, ad 3 : *Contemplatio in affectum terminatur*.

conduit à Dieu, et la contemplation l'enflamme davantage du feu de son amour¹... Quoi de plus doux, que d'être éclairé par l'amour même, car on doit à l'amour les plus grandes lumières qu'on puisse acquérir. Dans le ciel, l'amour est le principe et la mesure de la lumière de gloire, qui est la consommation de toutes les connaissances, et une participation de la lumière de Dieu. « Celui, dit saint Thomas, qui aura un degré plus par-
 « fait de la lumière de gloire, verra Dieu plus parfait-
 « tement ; et celui qui aura plus de charité, aura plus
 « de lumière de gloire ; parce que la charité étant plus
 « grande, le désir est aussi plus grand. Le désir rend
 « l'homme capable de posséder ce qu'il désire, et il
 « semble que le désir étend et élargit le cœur. C'est
 « pourquoi, celui qui aura plus de charité, verra Dieu
 « plus parfaitement². » La charité mérite donc que, sur la terre, Dieu éclaire ceux qu'il aime, de la connaissance de ses mystères et de ses secrets. « Le secret
 « du Seigneur, dit le Psalmiste, est révélé à ceux qui le
 « craignent (Ps. xxv. » Les lois de l'amitié demandent qu'il n'y ait rien de caché entre les amis...

« Qu'est-il donc nécessaire de fatiguer son esprit par des spéculations oiseuses, puisque, séparées de l'amour elles sont inutiles pour le salut... Les connaissances qu'une âme acquiert dans son oraison par l'amour et par l'expérience sensible qu'elle a des bontés de Dieu, surpassent les connaissances de tous les théologiens du monde, et toutes celles que les anges pourraient acquérir par les seules lumières de la nature. Aimons, et prions en aimant³. »

1. D. Th. 2. 2. q. cLxxx, a. 7, ad 1 : Cf. (II, 125, *note*).

2. D. Th. 1, p. q. xii, a. 6, c. : Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate ; quia ubi est major charitas, ibi majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

3. *Traité de la véritable oraison*, p. II, c. III.

216. D. *Quelle préparation faut-il apporter à l'exercice de l'oraison mentale ?*

R. On distingue deux sortes de préparation à l'oraison mentale : la préparation prochaine, qui consiste dans le choix et la lecture du sujet, et dans certains actes qui se font avant l'oraison, et la préparation éloignée, c'est-à-dire la pureté de vie, le recueillement, la vigilance, et par-dessus tout la mortification des passions. Nous ne parlerons ici que de la préparation éloignée, d'une nécessité plus universelle, et nous renverrons au chapitre de la méditation, tout ce qui concerne la préparation prochaine.

« La mortification, dit Massoulié, doit être inséparable de l'oraison... Saint Thomas n'a pas oublié ce principe important. L'âme doit se disposer à la contemplation par la mortification des passions, parce que dit le saint Docteur, deux choses empêchent ce saint exercice : l'embarras des occupations extérieures, et la violence des passions¹.

« La retraite et l'éloignement des choses sensibles sont nécessaires pour pouvoir s'adonner à l'oraison, parce qu'un esprit dissipé et distrait ne saurait voir clairement la vérité, ni entendre la voix de Dieu. Aussi les âmes intérieures « se bâtissent des solitudes², » pour se mettre à couvert des préoccupations et des troubles du monde, et non seulement elles s'en éloignent, mais elles le fuient ; c'est ainsi, dit saint Grégoire, qu'elles s'élèvent à la contemplation de la première vérité³. La première chose à faire, lorsqu'on veut se donner sincèrement à Dieu, et entreprendre l'exercice de l'oraison, c'est donc de se retirer de la conversation du monde

1. D. Th. 2. 2. q. cxxx, a. 2, c. : Impeditur actus contemplationis... et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores.

2. Job., III, *Ædificant sibi solitudines.*

3. S. Greg. in Job. *ibid.* Fugiens se elongat, qui à turba desideriorum temporalium in altam Dei contemplationem se sublevat.

et de chercher la solitude, autant que le devoir de notre condition et la bienséance peuvent le permettre.

« La seconde chose que la dévotion inspire, c'est de se mortifier. On se souvient que tous les malheurs de la vie passée sont venus de la violence des passions, et que ce qui reste de ces passions insoumises est un invincible empêchement à la véritable oraison. Les passions empêchent les opérations de l'esprit de trois manières différentes¹. — Premièrement, parce qu'elles divisent les forces de l'âme. L'âme, en effet, comme une source centrale, distribue les forces à toutes ses puissances, afin qu'elles puissent produire leurs opérations. C'est pourquoi, quand l'une des puissances s'applique avec plus d'ardeur, elle puise nécessairement plus de force à cette source, et ainsi il en reste moins pour les autres facultés qui deviennent plus languissantes dans leurs actions. Or, jamais une puissance n'agit avec plus de vigueur que quand elle est excitée par quelque passion, et quand les puissances inférieures sont agitées et troublées par ce mouvement, il ne reste plus beaucoup de force pour les opérations de l'esprit... — En second lieu, les passions interrompent les opérations de l'esprit par la contrariété des objets. Les passions entraînent et précipitent l'âme vers la terre et vers les plaisirs sensibles... Le corps, à lui seul, est déjà un poids qui empêche l'âme de s'élever vers le ciel. Comment l'âme pourra-t-elle se porter à un bien spirituel, lorsque les passions l'emportent avec violence, et qu'elles ajoutent un mouvement encore plus impétueux vers les choses de la terre. — Les passions sont enfin victorieuses d'une troisième manière : elles empêchent l'application de l'esprit, à cause de l'impression violente qu'elles font sur le corps lui-même, et cette agitation lie la raison. Le jugement est toujours conforme

1. D. Th. 1. 2. q. LXXVII, a. 2, c. : Impedit autem (passio) tripliciter : primo quidem per quamdam distractionem ; ...secundo per contrarietatem ; tertia per quamdam immutationem corporalem.

à la disposition où l'on se trouve... Il faut conclure de tout ce que nous venons de dire, qu'une âme troublée par les passions n'est pas capable de s'exercer à l'oraison, ce qui demande un très grand repos.

« Il faut donc commencer par la mortification des passions et faire des efforts pour s'approcher de ce bienheureux état, où la tempérance et la force acquièrent un si grand empire, qu'on ignore presque s'il y a des passions, et où les vertus morales les tiennent dans un juste milieu... C'est alors que l'âme bien purifiée entre dans un doux commerce avec Dieu. « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu (*Matth.* v, « 8), » non seulement par la vision dans le ciel, dit saint Thomas, mais par la contemplation sur la terre. Adam, dans l'état d'innocence, jouissait d'une parfaite contemplation, parce que toutes ses passions étaient soumises à la raison, ce qui permettait à son esprit de s'appliquer en toute liberté à la première Vérité, et à sa volonté de goûter sans trouble le plaisir qu'on éprouve dans la possession de l'infinie Bonté. Aussi plus on a d'innocence, plus on s'établit dans ce bienheureux repos, ce qu'on obtient par une sévère mortification des passions et par les rigueurs de la pénitence. La grâce seule, dans l'état de nature corrompue, n'aurait pas assez de force pour faire ce que faisait la grâce d'Adam : il faut lui venir en aide en domptant les passions, et alors la grâce et la mortification produiront une image de l'homme dans l'état d'innocence. Il faut donc que la mortification établisse la concorde entre l'esprit et le corps ; il faut que la chair s'éloigne des plaisirs sensuels et se soumette à l'esprit ; il faut que la chair, délivrée de la loi du péché par la loi de la raison et de l'Esprit de vie, suive les mouvements de l'âme, et qu'elle ne soit plus une source de vices, mais qu'elle travaille au progrès de la vertu dans une sainte émulation avec l'esprit ; il faut enfin qu'elle ne soit plus un corps de corruption, mais que la chair et l'esprit s'unissent ensemble pour res-

sentir les consolations célestes que produit la vue tout aimable de Dieu, et que l'âme fasse part au corps du plaisir dont elle est comblée...

« La principale disposition pour entrer dans la vie intérieure et dans la contemplation, c'est donc incontestablement de pratiquer la mortification ; mais une mortification véritable et solide qui fasse souffrir de corps sans l'épargner ; non une mortification imaginaire des passions qui laisse le corps sans le faire souffrir. « Il faut, dit saint Paul, crucifier sa chair et ses convoitises (*Gal. v, 24*). » Il faut commencer par la racine, et c'est une illusion de croire qu'on puisse réprimer les passions sans faire souffrir le corps. Tout le monde dit qu'il faut mourir à ses passions... qu'il faut faire mourir la nature. Mais ce sont des paroles qui ne signifient rien : il ne peut y avoir de véritable mortification quand on ne refuse rien à la nature¹. »

Un peu plus loin, Massoulié revient sur la nécessité de la mortification ; il montre par plusieurs propositions condamnées les erreurs où l'on peut tomber sur ce point ; puis il ajoute : « Il est aisé de conclure de tous ces raisonnements, que le caractère qui distingue le plus la vraie contemplation d'avec la fausse, c'est l'inclination ou l'aversion qu'on a pour la mortification de l'esprit et pour la mortification du corps, car celle de l'esprit ne serait qu'une idée, si elle n'était accompagnée de celle du corps². » Le savant théologien que nous venons de citer est loin, comme on le voit, de mettre de côté la mortification de l'esprit ; et c'est avec raison qu'il insiste, dans les limites de la discrétion et des devoirs d'état, sur la nécessité et l'importance de la mortification corporelle, comme préparation à l'oraison mentale.

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. XII.

2. *Ibid.*, c. XIII.

217. D. *Tout le monde est-il également capable de faire l'oraison mentale ?*

R. Ce serait mal connaître la nature de l'homme de s'imaginer que tous sont capables de faire oraison de la même manière ; comme aussi ce serait une erreur de croire que la pratique de l'oraison est impossible aux âmes de bonne volonté. Nous pouvons tous, plus ou moins, vaquer à ce saint exercice ; néanmoins, une véritable vocation contemplative suppose d'ordinaire certaines dispositions naturelles.

« Dieu, dit Massoulié, partage ses grâces et distribue ses dons selon son bon plaisir. Toutes les créatures sont pour lui comme l'argile entre les mains du potier qui fait des vases de toutes les formes. Ainsi, toute la perfection de l'âme consiste dans l'amour de Dieu, mais les voies pour y parvenir sont très différentes rentes... Chacun doit considérer son tempérament et les dispositions que Dieu lui a données, pour les tourner du côté du bien et pour s'en servir comme d'autant d'instruments de vertu. Tous les exercices ne conviennent pas également à tous. Dieu qui a créé et qui gouverne toutes choses avec nombre, poids et mesure, a proportionné les tempéraments et donné les inclinations conformément au degré de vertu, de grâce et de gloire, qu'il a résolu de donner à chacun... Toute la nature a été faite pour la grâce, et le premier effet de la prédestination ou de ce dessein plein d'amour que Dieu a sur ses élus, est la substance même et le tempérament de celui qui est prédestiné. On observe d'ordinaire dans les hommes cette suite et cette liaison : le tempérament est la source des passions ; les passions sont la matière des vertus morales ; les vertus morales sont comme une disposition aux vertus infuses ; les vertus infuses sont des dispositions aux dons du Saint-Esprit et à une très grande sainteté. Ce n'est pas que les vertus morales puissent jamais être une disposition

proportionnée à recevoir la grâce et les vertus infuses ; et encore moins qu'elle puisse mériter l'élection de Dieu... Néanmoins, Dieu a concerté toutes choses pour rendre sa conduite plus facile. Quand il veut élever une âme à un certain degré de grâce, de sainteté et de gloire, il lui donne un tempérament proportionné à son dessein. Il donne à saint Paul un tempérament tout de feu, parce qu'il le destinait à devenir un apôtre rempli de zèle et d'activité ; il donne à sainte Madeleine des inclinations plus douces et plus tendres, parce qu'il voulait en faire une contemplative pleine d'amour.

« Sur ce principe, nous pouvons établir la différence qu'il y a entre ceux qui sont disposés à l'exercice de l'oraison, et ceux qui sont plus propres à la vie active. Les personnes d'un tempérament ardent se portent volontiers à l'action et au travail, leur inclination naturelle les rend incapables de repos... D'autres ont naturellement un esprit calme, doux et tranquille, tellement disposé à la vie contemplative, que si on les applique tout à fait à l'action, ils peuvent en recevoir du préjudice¹. Néanmoins, il est important d'observer que souvent l'amour excite au travail ceux qui cherchent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus disposés à la vie active peuvent par leurs exercices se disposer à la méditation, et les plus portés à l'oraison peuvent s'exercer à la vie active, et ils n'en sont que plus ardents à revenir à la contemplation².

1. D. Th. 2. 2. q. CLXXXII, a. 4, ad 3 : Qui proni sunt ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Greg. in 6 Moral. c. XVII, ante med. quod nonnulli ita inquieti sunt, ut si vocationem laboris habuerint, gravius laborent : quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti ; qui si totaliter actionibus deputentur detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in 6 Moral. loc. cit., quod quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXXII, a. 4, ad 3 : Sed, sicut ipse (Gregorius) postea

« Il n'y a donc point d'âme qui ne soit capable d'oraison, surtout quand il s'agit d'une âme chrétienne. Ceux qui sont trop actifs peuvent modérer leur activité et s'accoutumer à l'exercice de la méditation, de même que l'on modère les passions par les actes de vertu... Si l'on considère bien la profondeur des jugements divins et les autres motifs qui font trembler les plus innocents, il ne faut pas douter que cette crainte ne fasse rentrer un chrétien en soi-même, et ne l'oblige à s'arrêter quelquefois au milieu de sa course, pour méditer sérieusement sur sa manière de vivre¹. »

L'oraison mentale n'est donc pas le fait exclusif d'une certaine catégorie d'âmes d'élite, c'est le propre de chacun, au moins en ce qui concerne la partie essentielle.

218. D. *Les devoirs d'état doivent-ils passer avant l'exercice de l'oraison ?*

R. Sans aucun doute, puisque l'oraison n'est pas la fin de la vie intérieure, mais seulement un moyen pour y arriver. La fin de la vie intérieure consiste dans la charité. Or, la charité veut que nous mortifions notre volonté propre, que nous nous soumettions à tous les commandements de Dieu, et que nous nous conformions en toutes choses à sa sainte volonté, ce qui comprend évidemment nos devoirs d'état.

« Un point essentiel, dit le vénérable Louis de Grenade, vrai fondement de la vie intérieure, c'est que l'on doit toujours commencer par remplir les devoirs d'état : après, on sera libre de consacrer son temps à l'oraison

subdit, *ibid.*, a med., *sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat*. Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, et per hoc ad contemplationem paratiores red dantur.

1. *Traité de la véritable oraison*, p. II, c. 5.

Qu'est-ce, en effet, que l'oraison ? C'est une demande que nous adressons à Dieu, pour obtenir la grâce d'obéir à ses commandements et d'accomplir sa sainte volonté... Le premier de nos devoirs est d'accomplir les commandements de Dieu et de faire de cet accomplissement le but de nos oraisons. Que chacun donc commence par remplir les devoirs de son état... Tous les états ont été établis par Dieu, et c'est lui qui en a déterminé les obligations ; quiconque viole ces obligations « résiste donc à l'ordre de Dieu (*Rom. XIII, 2*)... » Mais si les devoirs, d'état sont des lois que Dieu lui-même a établies, qu'y a-t-il de plus déraisonnable que de s'en dispenser pour vaquer à l'oraison, où nous nous proposons précisément de demander la grâce d'accomplir la loi de Dieu ? N'est-ce pas laisser la fin pour les moyens ?... En vérité, en agissant ainsi, on montre bien qu'au lieu de chercher Dieu on se cherche soi-même, puisqu'on laisse Dieu pour se satisfaire... On montre bien qu'on ne connaît ni l'oraison, ni la fin de l'oraison, puisqu'on préfère l'oraison aux fruits que l'on devait y chercher¹. »

219. D. *Combien de temps faut-il donner chaque jour à l'oraison mentale ?*

R. On ne peut pas tracer de règle fixe et générale à ce sujet. Cela varie selon les obligations et les devoirs d'état de chacun : il y a des personnes qui peuvent y consacrer une heure par jour, d'autres plus, d'autres moins. Ce temps doit être déterminé de l'avis du directeur, avec générosité et discrétion. Quand il n'est pas possible de mieux faire, on peut faire son oraison pendant le travail manuel.

« On conseille, dit le vénérable Louis de Grenade de donner à l'oraison le plus de temps possible : plusieurs moments de courte durée ne valent pas un mo

1. *De l'oraison et de la considération*, p. II, c. v, Neuvième avis.

ment plus long. Lorsque le temps est court, il se passe en opérations préliminaires, à enchaîner l'imagination, à purifier le cœur, de sorte que l'oraison finit, quand elle devrait commencer. Quel est le chercheur d'or qui jetterait la pelle et la pioche, à l'instant où il découvrirait un filon de ce métal ? Les fruits d'une longue et dévote oraison sont bien autrement précieux ; ils donnent à l'homme une vigueur qui lui permet de marcher comme autrefois Élie jusqu'à la montagne de Dieu (*III Rois*, xix). Pour déterminer le temps qu'il faut consacrer à l'oraison, il me semble qu'elle ne saurait durer moins d'une heure et demie ou de deux heures ; sans quoi, on aura peut-être le temps de calmer l'imagination, mais à coup sûr on ne goûtera point les fruits de l'oraison. Toutefois, quand l'oraison vient après un pieux exercice, comme la récitation de l'office divin, la sainte messe, une lecture de piété, une prière vocale, ou dans un cas semblable, et surtout le matin en se levant, le cœur est mieux disposé : il suffit alors d'une étincelle pour l'enflammer, et en ce cas une courte préparation sera suffisante. Quoi qu'il en soit, si quelqu'un ne dispose que de quelques instants, à cause de ses nombreuses occupations, qu'il s'empresse d'offrir son denier, à l'exemple de la veuve. Dieu qui pourvoit aux besoins et aux nécessités de toutes les créatures ne manquera pas de venir à son secours¹. »

Cependant il y a des circonstances où il faut donner plus de temps à l'oraison.

« De même que les gens du monde, dit le vénérable Louis de Grenade, non contents de leur table ordinaire se font servir quelquefois des repas plus somptueux, de même les justes doivent avoir leurs fêtes et leurs banquets spirituels indépendamment de leurs oraisons journalières, afin de se remplir et de s'enivrer plus particulièrement de la douceur de Dieu et de l'abondance

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxx. Sixième avis.

de sa maison... Dans la nature, ce n'est point assez de la rosée qui tombe chaque nuit, il faut encore des pluies qui durent assez souvent une ou deux semaines, afin que la terre, profo dément imbibée, résiste aux ardeurs du soleil et à la chaleur des vents. Ainsi de nos âmes : la rosée de chaque jour ne leur suffit pas, il faut que de temps à autre elles versent avec abondance des larmes de dévotion, de sorte qu'une fois remplies de la vertu et de l'onction du Saint-Esprit, les vents de la tribulation et les vapeurs brûlantes du monde, ne puissent plus les dessécher. Nous devons agir ainsi en tout temps, mais en particulier aux jours de grande solennité, quand nous sommes en proie à quelque grande douleur ou tribulation, quand nous rentrons d'un long voyage ou que nous achevons de régler une affaire qui nous a beaucoup distraits... la dévotion est une chose qu'il est si facile de perdre et si difficile de recouvrer¹. »

Des oraisons plus longues et plus fréquentes sont donc tout à fait motivées dans la vie intérieure, pourvu qu'elles soient réglées par la discrétion. C'est, du reste, un usage assez général parmi les âmes pieuses de consacrer chaque année quelques jours au recueillement et à la retraite.

220. D. *Est-il important de mettre à profit les moments où Dieu nous visite plus particulièrement dans l'oraison ?*

R. C'est un point très important et tout à fait conforme à la volonté de Dieu qui ne nous visite ainsi, que pour nous combler de ses faveurs les plus précieuses.

« Lorsque votre âme recevra une visite plus particulière de Dieu, dit le vénérable Louis de Grenade, soit pendant l'oraison, soit en dehors de l'oraison, ne la laissez pas passer sans en profiter, parce qu'il est certain que sous sa conduite vous marcherez plus vite en une heure que vous ne le feriez sans lui en plusieurs

1. *De l'oraison et de la considération*, p. II, c. v, Quatorzième avis.

jours. Sur l'ordre du Sauveur, saint Pierre, d'un seul coup de filet, prit plus de poissons qu'il n'en avait pris toute la nuit précédente ; la même chose nous arrivera dans cette pêche spirituelle de l'oraison, si nous ne négligeons pas de profiter des facilités que Dieu nous y ménage. « Jouissez, dit l'Ecclésiastique (xiv, 14), des « jours heureux, et ne perdez rien des faveurs divines ».

En toutes choses, mais surtout en matière d'oraison, il est important de saisir l'occasion favorable ; car c'est alors que l'ange vient remuer l'eau de la piscine et lui communiquer la vertu de guérir ; ou plutôt, c'est Dieu lui-même qui vient en aide à l'homme, et lui offre un secours incomparablement au-dessus de toute l'industrie et de toute la diligence humaines. Dès que le bon vent se lève, les marins se hâtent de lever l'ancre et de déployer les voiles ; ils n'attendent pas que le vent ait changé de direction. Ainsi doivent faire les personnes intérieures, et cela avec d'autant plus de zèle que l'affaire est plus importante, et que le souffle divin leur est plus nécessaire que le souffle des vents aux marins. Telle était la pratique de saint François d'Assise. Saint Bonaventure raconte que si, en voyage, il lui arrivait de recevoir quelque visite particulière de Notre-Seigneur, il laissait ses compagnons marcher en avant et restait seul pour savourer à loisir la céleste nourriture. Ceux qui agissent autrement ne tardent pas à en être punis : parce qu'ils n'ont pas voulu de Dieu, quand Dieu les cherchait, ils chercheront Dieu et ne le trouveront pas¹. »

221. D. *Les distractions de l'esprit sont-elles des obstacles à la véritable oraison ?*

R. Les distractions sont inhérentes à la faiblesse de notre nature corrompue ; non seulement elles ne sont pas des péchés, quand on les chasse autant que pos-

1. *Ibid.*, p. I, c. xxx. Septième avis.

sible, mais Dieu qui connaît notre misère, nous prend en pitié et finit par nous visiter dans sa miséricorde. Le plus habile dans l'oraison n'est pas celui qui n'a jamais de distractions, mais celui qui lutte contre elles avec le plus de courage et qui se montre le plus fidèle dans l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Dom Le Masson, général des Chartreux, donne d'excellents conseils sur la conduite à suivre au milieu des distractions : « Si, dit-il, en produisant les affections, l'esprit se distrait en plusieurs pensées superflues, mauvaises ou ridicules, il ne faut pas s'en étonner, et bien moins encore s'en inquiéter ; car cela provient de la faiblesse naturelle et de l'inconstance de l'esprit humain, auxquelles la malice des diables se joint pour tâcher de nous troubler, et de nous jeter dans l'impatience à la vue de cent sottises dont l'imagination fourmille, ou pour nous faire quitter prise, par le découragement.. Si la distraction revient cent fois, ne vous étonnez pas plus de la centième que de la première ; et quand vous vous en apercevrez, remettez doucement votre esprit en la présence de Dieu, comme si rien n'était, sans faire réflexion sur la matière de vos distractions. Quand les mouches piquent, on se contente de se servir de la main pour les chasser, mais on ne court pas après elles pour les tuer ; et si, après en avoir chassé une, il en revient une autre, on fait encore la même chose, sans s'étonner. Il faut faire de même à l'égard de la distraction, et ne pas courir après elle, car ce serait temps perdu ; c'est-à-dire, qu'il ne faut pas s'arrêter à s'en faire des reproches à soi-même, ni des lamentations intérieures (qui ne sont que des productions de l'impatience du cœur), ni des considérations pour tâcher de l'étouffer, et pour l'empêcher de revenir ; car faire ainsi, c'est courir après les mouches. Laissons-les donc voler ; marchons à Dieu et passons outre sans nous amuser¹. »

1. *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, t. II, c. VI. De l'oraison intérieure.

Toutefois, les distractions peuvent avoir des causes bien différentes. Elles peuvent venir de la langueur et de la faiblesse de notre corps, de notre imagination vagabonde, de la malice du démon, quelquefois aussi, c'est Dieu qui les permet pour rendre notre vertu plus solide : si pour l'une ou l'autre de ces causes, nos distractions sont involontaires, les conseils de Dom Le Masson sont suffisants. Mais, si les distractions sont volontaires et viennent de notre manque de préparation, de notre négligence, de notre immortification, de notre tiédeur dans le service de Dieu, etc. ; en ce cas, il faut s'appliquer généreusement à faire disparaître ces mauvaises dispositions. Au reste, quelles que soient nos distractions, n'abandonnons jamais l'oraison ; efforçons-nous, au contraire, de lutter contre les obstacles que nous rencontrons dans ce saint exercice, en gardant la paix intérieure et en tenant notre volonté toujours unie à la volonté de Dieu.

222. D. *Les méthodes jouent-elles un grand rôle dans l'exercice de l'oraison ?*

R. Les méthodes d'oraison sont très utiles et souvent nécessaires, surtout pour les commençants. Néanmoins, l'oraison dépend essentiellement de la grâce divine, à laquelle nous nous préparons par l'humilité et par la conformité à la volonté de Dieu : on ne peut, par respect pour la grâce, considérer l'oraison comme un art et lui assigner des règles fixes et invariables.

« Plusieurs s'imaginent, dit le vénérable Louis de Grenade, qu'il en est de l'oraison comme d'un art quelconque, dont il suffit d'apprendre les procédés et les règles pour s'y rendre parfait ; ils oublient que, loin de dépendre en rien de notre habileté, la grâce, au contraire, est un pur effet de la miséricorde infinie de Dieu. Leur illusion vient de la doctrine qu'ils rencontrent dans certains livres modernes, où, après avoir établi des règles, les auteurs laissent croire que ces règles, bien

observées, peuvent suppléer à la grâce. A les entendre, il n'y a qu'à suivre la méthode des alchimistes, dont la formule est celle-ci : Prenez telle ou telle matière, soumettez-la à telle ou telle préparation, et vous aurez de l'or pur... Cette opinion n'a rien de commun avec l'enseignement des saints Docteurs ; elle est même injurieuse à la grâce, qui, étant l'œuvre de Dieu et un pur effet de sa miséricorde, ne saurait en aucune manière être subordonnée à notre industrie. Ce qui nous dispose à la grâce, c'est une véritable et sincère humilité, c'est une connaissance approfondie de notre misère et une grande confiance en Dieu... Cependant, on aurait tort de conclure qu'il n'y a aucune méthode à suivre ; car, bien que celui qui plante et qui arrose diffère de celui qui donne l'accroissement, celui qui donne l'accroissement, c'est-à-dire Dieu, veut avant toutes choses que l'on commence par planter et par arroser¹. »

223. D. *A quoi peut-on reconnaître une bonne oraison ?*

R. On reconnaît une bonne oraison à ses fruits, c'est-à-dire aux effets qu'elle produit dans les âmes. Nous parlerons ailleurs de l'effet principal de la contemplation infuse (Theol. myst.). Qu'il nous suffise d'indiquer ici les caractères distinctifs d'une bonne oraison en général.

« Pour reconnaître la bonté de l'oraison, dit Dom Le Masson, il faut qu'elle porte des fruits. Que la douceur, l'humilité et les autres vertus l'accompagnent, et qu'elles se produisent au dehors par l'accomplissement de la volonté de Dieu dans sa vocation. Ainsi, tenez pour certain que quand même vous auriez de hautes élévations d'esprit dans l'oraison, et que vous seriez comme ravis jusqu'au troisième ciel, si, hors de là, vous étiez désordonnés dans vos passions, obstinés dans votre jugement, froids et négligents dans l'estime

1. *De l'oraison et de la considération.* p. II, c. v. Dix-septième avis.

et la pratique des vertus solides, vos contemplations ne seraient que des fantômes ; mais, au contraire, s'il arrive que vous soyez secs comme du bois dans l'oraison, sans goût et sans sentiment, et que d'ailleurs vous avanciez dans l'estime et la pratique des vertus solides, soyez assurés que votre oraison est bonne, et demeurez en repos sous la conduite de l'excellent guide qui a caché l'argent dans votre sac, comme le maître d'hôtel fit aux frères de Joseph, afin de vous donner l'occasion d'un grand étonnement, en vous voyant si amoureux-ement trompés à votre avantage. Vous pensiez ne porter que du blé dont le poids vous fatiguait ; mais vous portez aussi de l'or, que vous trouverez avec joie, quand l'heure sera venue¹. »

§ 2. — LA PRIÈRE VOCALE

224. *Nécessité de la prière vocale.* — 225. *Conditions de la prière.* — 226. *Continuité de la prière.* — 227. *Attention requise pour la prière.* — 228. *Avantages de la prière.* — 229. *Utilité des oraisons jaculatoires.* — 230. *Excellence de l'oraison dominicale.*

224. D. *La prière est-elle nécessaire ?*

R. La prière, considérée comme une élévation de l'âme à Dieu, pour lui demander ce qui convient, est nécessaire de nécessité de moyen et de nécessité de précepte pour le salut éternel. Absolument parlant, Dieu aurait pu nous en dispenser, mais il ne l'a pas voulu : nous n'obtiendrons donc pas les biens surnaturels de la grâce et de la gloire, si nous ne les demandons pas².

1. *Introduction à la vie intérieure et parfaite.* t. II, c. vi. De l'oraison intérieure.

2. D. Th. in-4, dit. 15, q. iv, a. 1, quæst. 3, c. : Ad orationem quilibet

La prière n'est pas moins avantageuse que nécessaire. — Nous lui devons trois délivrances. Premièrement, elle nous délivre des péchés commis : « Vous m'avez remis l'iniquité de mon péché, dit le Psalmiste, parce que je vous ai prié, comme doit le faire quiconque aspire à devenir saint (Ps. xxxi, 5). » Le publicain a prié, « et il est descendu chez lui justifié (Luc, xviii, 14). » Secondement, elle nous délivre des craintes de la tentation, des tribulations et des tristesses : « Quelqu'un parmi vous se sent-il porté à la tristesse, qu'il prie... (Jac., v, 13) ». Troisièmement, la prière nous délivre des persécutions et des ennemis ; « Au lieu de m'aimer, ils se faisaient mes détracteurs, et moi je priais (Ps. cviii, 4) ». — La prière est aussi un moyen utile et efficace d'obtenir la satisfaction de nos désirs légitimes. Et si nous ne sommes pas exaucés, c'est que nous n'y mettons pas assez d'insistance ou que nous ne demandons pas ce qui importe le plus à notre salut. Alors, Dieu qui est bon refuse ce que nous désirons, pour nous accorder ce que nous voudrions si nous en avions l'intelligence. — Enfin, la prière nous introduit dans la familiarité de Dieu¹.

225. D. Quelles sont les conditions de la prière ?

R. Quatre conditions sont nécessaires à la prière pour

tenetur ex hoc ipso quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quæ non nisi divinitus dantur : unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur.

1. D. Th. *Expos. orat. dominicæ*. Tria bona facit oratio. Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. Liberat enim a peccatis commissis. Ps. xxxi, 5. Tu remisisti impietatem peccati mei : pro hac orabit ad te omnis sanctus... Sic publicanus oravit, et justificatus descendit in domum suam. Luc., xviii, 14. Liberat etiam a timore peccatorum supervenientium a tribulationibus et tristitiis. Jac., v, 13. Tristatur quis in vobis, orat... Liberat etiam a persecutionibus et inimicis. Ps. cviii, 4. Pro eo ut me diligere, detrahebant mihi, ego autem orabam. — Secundo, est efficax et utilis ad omnia desideria obtinenda... Et si non exaudimur, hoc est quia non instanter petimus... Vel quia non petimus id quod magis expedit ad salutem. Aug. Bonus Dominus qui sæpe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus... Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo.

obtenir efficacement ce que l'on demande : premièrement, prier pour soi-même ; secondement, avec piété, c'est-à-dire avec humilité et confiance ; troisièmement, avec persévérance ; et quatrièmement enfin, demander des choses utiles au salut ; mais il est toujours permis de demander des biens temporels, en tant qu'ils peuvent être utiles au salut. Bien que nos prières pour le prochain ne soient pas toujours exaucées, nous ne sommes point dispensés pour cela de prier les uns pour les autres, selon le précepte de la charité. Prier pour soi, néanmoins, est souvent une condition d'efficacité, dont le motif est facile à comprendre : nos prières pour le prochain peuvent, en effet, ne point être exaucées, quoique nous les fassions avec piété et persévérance, et que nous demandions des choses utiles au salut, parce que celui pour qui nous prions y met obstacle¹. Que notre prière soit donc, fervente, persévérante, toute surnaturelle, sans jamais négliger de prier pour la conversion des pécheurs. Dieu fit un jour cet aveu à sainte Catherine de Sienne « Je suis excité et forcé par les prières de mes serviteurs et de mes amis, qui, par la grâce du Saint-Esprit, pour ma gloire et pour le salut du prochain, demandent avec ardeur leur conversion, s'efforçant d'apaiser ma colère et de lier les mains de ma justice sous les coups de laquelle le pécheur devrait tomber. Leurs larmes

1. D. Th. in 4, dist. 15, q. iv, a. 7, quæst. 7, c. : *Potest impedimentum orationis esse vel ex parte orantis, si orationem inordinate emittat, et quantum ad hoc removendum dicitur pie... vel ex eo quod petitur, quia quandoque etiam petenti non expedit ; et sic dicitur, quod sit ad salutem : vel ex parte ejus pro quo petitur ; et hoc impedimentum vel est tunc quando oratio fit : quod non potest esse quando oratio fit ab aliquo pro seipso, si pie petat, sed quando fit pro alio, et ideo additur alia conditio, quod fiat pro se ; vel potest esse post intermedium inter orationem et consecutionem petiti : et hoc excluditur per hoc quod dicit perseveranter. — 2. 2. q. lxxxiii, a. 7, ad 2 : Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur. — 2. 2. q. lxxxiii, a. 3, o.*

et leurs humbles supplications me retiennent et me font pour ainsi dire violence¹ ».

226. D. *Dans quel sens la prière doit-elle être continueuse ?*

R. On peut considérer la prière de deux manières, en elle-même, et dans son principe. — La prière, dans son principe, n'est pas autre chose que l'amour de Dieu manifesté par le désir ; cet amour doit toujours être en nous, actuellement ou virtuellement, car c'est en vertu de cet amour que nous agissons toutes les fois que nous faisons quelque chose de vraiment surnaturel. Or, d'après saint Paul (*I Cor.*, x), nous devons faire toutes choses pour la gloire de Dieu : en ce sens, la prière doit être continueuse. Ainsi, s'abstenir continuellement du mal, faire continuellement le bien, par un principe surnaturel, c'est une prière continueuse, car nous ne cessons pas de prier, si nous ne cessons pas de désirer Dieu et l'accomplissement de sa sainte volonté. — Mais la prière, prise en elle-même, ne peut être tout à fait continueuse, parce que nous avons d'autres devoirs à remplir ; néanmoins, en temps opportun, nous devons nous appliquer à la prière, même vocale, afin de nous exciter toujours de plus en plus à la ferveur de la charité et de nous rendre un compte plus exact de nos progrès dans la vertu. Chaque chose doit être proportionnée à sa fin : il est donc convenable que la prière dure autant qu'il est nécessaire pour exciter la ferveur de la piété².

1. *Dialogues*, CXLIII, n° 4. — Ajoutons que les pécheurs eux-mêmes sont quelquefois exaucés, pourvu qu'ils demandent des choses utiles au salut, avec piété et persévérance. — D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 16, o.

2. D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 14, c. : *Dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo secundum seipsam ; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis ; ex quo procedere debet oratio ; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute ; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. 10*

Telles sont les deux manières de rendre notre prière continuelle : l'une et l'autre nous sont imposées dans le sens que nous venons d'expliquer, et ce serait une erreur de croire que la prière d'action suffit à elle seule, comme aussi d'exagérer la durée de la prière proprement dite. « Quelques auteurs, dit le vénérable Louis de Grenade, frappés de la difficulté qu'il y a à toujours prier, ont prétendu que les paroles de Jésus-Christ doivent s'entendre des bonnes œuvres, parce que, qui fait bien prie bien ;... mais, à coup sûr, ils se trompent, puisque, d'après le contexte, Notre-Seigneur parle évidemment, non pas de l'obligation de faire des bonnes œuvres, mais de l'obligation de prier... Du reste, s'il en était autrement, il lui eût été facile de dire : Il faut toujours faire des bonnes œuvres, et non pas : « Il faut toujours prier »... On ne nous ordonne pas une chose impossible, mais, au contraire, très possible, qui est de prier avec toute l'assiduité et toute la persévérance dont nous sommes capables... On dit communément que l'on fait toujours une chose quand on la fait souvent et chaque fois que l'occasion se présente. Par exemple, lorsque David dit que « le juste méditera jour et nuit » la loi du Seigneur (*Ps.* 1, 2,) », cela ne doit pas être pris à la lettre et dans un sens mathématique ; cela signifie uniquement que le juste méditera la loi de Dieu aussi souvent et aussi longuement qu'il le pourra ; beaucoup plus souvent et beaucoup plus longuement, néanmoins, que ne se l'imaginent les hommes charnels¹. »

Et secundum hoc oratio debet esse continua... Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari ; sed, sicut Aug. dicit... *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus.* Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini... Unde et conveniens et ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem.

1. *De l'oraison et de la considération*, p. III., c. 1, a. 3, § 1.

227. D. *L'attention est-elle nécessaire à la prière vocale ?*

R. Pour répondre à cette question, il faut savoir que la prière a trois sortes d'effets. — Le premier, c'est le *mérite* : cet effet, commun à tous les actes animés par la charité, n'exige pas nécessairement une attention *actuelle* continuée pendant toute la durée de la prière ; il suffit de l'attention *virtuelle*, c'est-à-dire d'une attention actuelle au commencement de la prière ; cette attention, moralement persévérante, parce qu'elle n'est pas révoquée, influe sur la prière tout entière et la rend méritoire. — Le second effet de la prière lui est propre, c'est l'impétration : la première attention, dont nous venons de parler, suffit encore, parce que c'est celle que Dieu regarde principalement ; mais si elle manque, la prière n'est pas méritoire et l'on n'obtiendra pas ce qu'on demande avec un esprit volontairement distrait. — Le troisième effet de la prière est actuel, c'est la nourriture de l'âme, et pour l'obtenir l'attention *actuelle* est nécessaire. — On doit cependant remarquer qu'il y a trois sortes d'attention actuelle dans la prière vocale. L'attention *matérielle* qui consiste à bien prononcer les paroles ; l'attention *littérale* qui s'applique au sens des paroles ; l'attention *spirituelle* qui s'attache à adorer Dieu, à l'aimer, et à lui demander des grâces. Cette troisième sorte d'attention est la meilleure, et les âmes les plus simples en sont capables ; elle est quelquefois si vive et si forte qu'elle fait oublier tout le reste¹.

1. Th. D. 2. q. LXXXIII, a 13, c. : Est autem triplex effectus orationis primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri ; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accedit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare ; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa ; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Greg. dicit (simplic. lib. 22 Moral. c. XIII, ante med.). Ter-

228. D. *Quels sont les avantages de la prière vocale ?*

R. Les prières vocales ne sont pas, il est vrai, d'une nécessité absolue, puisque l'essentiel de l'oraison consiste dans l'expression d'un désir, que Dieu voit dans le cœur ; cependant, il est très légitime et très utile, en plusieurs circonstances, d'exprimer ce désir extérieurement. Premièrement, par ce moyen nous nous excitions nous-mêmes à la dévotion intérieure ; les choses sensibles font, en effet, naturellement impression sur notre esprit et sur notre cœur. Secondement, nous prions vocalement pour consacrer à Dieu notre corps aussi bien que notre âme. Troisièmement enfin, nous nous servons de la prière vocale parce qu'il est naturel à l'âme de se répandre à l'extérieur, quand elle éprouve de vifs sentiments d'amour de Dieu. Toutefois, il n'en est pas toujours ainsi, car l'âme peut être si recueillie et la volonté si enflammée et si captive, que l'oraison vocale devient comme impossible : alors elle n'a plus besoin de ce secours pour exciter sa dévotion¹.

tius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis ; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. — Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret ; secunda, qua attenditur ad sensum verborum ; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur ; quæ quidem est maxime necessaria ; et hanc etiam possunt habere idiotæ ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur.

1. D. Th. 2. 2. q. lxxxiii, a. 12, c. : Adjungitur... vox... orationi, triplici ratione : primo quidem ad excitandam interiorem devotionem qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem... Tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum, quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata... Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet... Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione.

229. D. *Que faut-il penser des oraisons jaculatoires ?*

R. Les oraisons jaculatoires sont utiles en tout temps et en toute occasion, et même pendant l'exercice de l'oraison mentale, car loin d'interrompre la dévotion intérieure, ces élans de l'âme servent à la fortifier et à l'enflammer davantage. Les solitaires d'Égypte, au témoignage de saint Augustin, usaient de ce moyen pour alimenter le feu de leurs saintes oraisons¹.

230. D. *Quelle est la plus parfaite des prières vocales ?*

R. [La plus belle expression de la prière vocale est le « Notre Père ». Aucune autre n'est également apte, en raison des pensées que les paroles évoquent dans l'esprit, à initier l'âme à la méditation et à l'élever progressivement jusqu'aux sommets de la plus parfaite contemplation. C'est encore ce qu'assure sainte Thérèse : « Quelle sublime perfection dans cette prière évangélique ! et comme on y découvre la sagesse de son divin Auteur ! Nous ne saurions lui en rendre de trop vives actions de grâces. Chacune de vous, mes filles, peut prendre pour elle cette prière, et s'en servir selon le besoin particulier de son âme. J'admire comment en si peu de paroles, elle renferme tout ce qu'on peut dire de la contemplation et de la perfection. On n'a plus besoin, ce semble, d'aucun autre livre, il suffit d'étudier celui-là². » Et plus loin encore, toujours dans le même ouvrage, elle dit : « Non jamais il m'était venu à l'esprit que cette prière renfermât de si admirables secrets. Car tout le chemin spirituel... s'y trouve compris, depuis le point de départ jusqu'au terme, c'est-à-dire, jusqu'à

1. D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 14, c. : *Conveniens est ut oratio tantum dureret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem... Unde Aug dicit ad Probam, epist. 130, c. x : Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas ; ne illa, vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiones moras evanescat, atque hebetetur intentio...*

2. *Le chemin de la perfection*, ch. XXXIX.

cette fontaine d'eau vive où l'âme boit à longs traits, et s'abîme tout entière en Dieu¹. »

Le Père éternel parlant à sainte Catherine de Sienne de l'oraison vocale, lui disait : « Par la persévérance dans ce pieux exercice l'âme arrive jusqu'à l'oraison mentale parfaite. Cependant, il ne faut pas qu'elle néglige de s'appliquer à l'oraison mentale sous prétexte de ne pas diminuer le nombre des prières vocales qu'elle s'est imposées. Il y a en effet des âmes tellement ignorantes qui, une fois qu'elles se sont mises à réciter leurs prières vocales ne consentent pas à les interrompre pour recevoir les visites que je daigne leur faire à ce moment. Ce qui est évidemment une erreur. Car, dès qu'elles se rendent compte de ma visite et sentent ma présence, elles doivent suspendre toutes les dévotions de leurs choix. Ce n'est pas par le nombre des paroles qu'on arrive à l'oraison parfaite, mais c'est par les affections du cœur et les désirs ardents qui élèvent l'âme jusqu'à moi ; c'est par la connaissance de soi-même et de ma bonté que l'âme parvient à unir en même temps l'oraison vocale et l'oraison mentale². »]

De plus, nous trouvons dans l'oraison dominicale un exemple de toutes les conditions d'une prière parfaite : en effet, elle réunit, d'après la pensée de saint Thomas, cinq qualités : sécurité, discrétion, ordre, dévotion et humilité. — Premièrement, c'est la plus sûre de toutes les prières, puisqu'elle a été composée par Jésus-Christ, notre avocat, le plus sage des sollicitateurs. Une circonstance rend cette prière plus sûre encore : Celui qui nous l'a enseignée est Celui-là même qui nous exaucera. Secondement, c'est la plus discrète de toutes les prières, car nous pouvons demander sans indiscretion tout ce que Jésus-Christ nous apprend à demander. Troisièmement, l'ordre exige que nous pré-

1. *Ib.*, ch. XLIV.

2. *Dial.*, ch. LXVI.

férons toujours dans nos désirs et dans notre prière les biens spirituels et éternels aux biens terrestres ; c'est ce que Notre-Seigneur a fidèlement observé dans l'oraison dominicale. Quatrièmement, Jésus-Christ a voulu que cette oraison composée par lui fut courte, afin d'échapper par cette brièveté au danger le plus ordinaire des longues prières, qui est l'indévotion. L'oraison dominicale porte d'ailleurs avec elle la source d'où jaillit la dévotion, puisqu'elle nous inspire l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Nous y donnons à Dieu le nom de *Père*, pour témoigner l'amour que nous lui portons, et nous l'appelons *notre Père*, pour témoigner l'amour que nous portons aux autres. Cinquièmement, l'oraison dominicale ne s'écarte pas des règles de l'humilité ; car elle demande à Dieu tout ce dont l'homme a besoin, parce que l'homme est impuissant par lui-même, ce qui est un fruit de la véritable humilité¹.

1. D. Th. *Expos. orat. dominicæ*. Inter alias orationes oratio dominica principalior invenitur. Habet enim quinque excellentias, quæ in oratione requiruntur. Debet enim esse oratio secunda, recta, ordinata, devota, et humilis. Secura ut cum fiducia adeamus ad thronum gratiæ ejus... Rationabiliter autem hæc oratio est securissima : est enim ad Advocato nostro formata, qui est sapientissimus petitor... Ulterius securior apparet ex hoc quod ipse qui orationem exaudit cum Patre, docuit nos orare... Debet etiam esse oratio nostra recta, ut petat orans a Deo quæ sibi convenient... Ipse autem Christus doctor est... Ea ergo quæ ipse orare docuit rectissime postulantur... Debet etiam esse oratio ordinata sicut desiderium... Est autem hic debitus ordo, ut spiritualia carnalibus, cælestia terrenis desiderando et orando præferamus... Hoc Dominus in hac oratione servare docuit, in qua primo petuntur, cælestia, et postmodum terrena. Debet etiam oratio esse devota, quia pinguedo devotionis facit sacrificium orationis esse Deo acceptum... Devotio autem plerumque propter prolixitatem orationis obtunditur : unde Dominus superfluum orationis prolixitatem docuit vitare... Consurgit autem devotio ex charitate, quæ est amor Dei et proximi, quorum utrumque in hac oratione ostenditur. Nam ad insinuandum divinum amorem, vocamus eum Patrem : ad insinuandum autem amorem proximi communiter pro omnibus oramus dicentes, Pater noster... Debet etiam oratio esse humilis... Humilitas in hac oratione servatur : nam vera humilitas est, quando aliquis vult, nihil ex suis viribus præsumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat.

§ 2. — L'ORAISON DISCURSIVE

231. *Ce que c'est que la méditation discursive.* — 232. *Les trois parties de la méditation, d'après saint Thomas.* — 233. *Préparation prochaine ou établissement des principes.* — 234. *Sujets ordinaires de la méditation.* — 235. *La préparation doitelle être égale pour tous.* — 236. *Considérations imaginaires ou intellectuelles, ce que c'est.* — 237. *Leur nécessité.* — 238. *Mesure à apporter.* — 239. *Affections, leur nécessité.* — 240. *Leur modération.* — 241. *Soin qu'il faut apporter aux affections aussi bien qu'aux considérations.* — 242. *Les affections, véritable terme et conclusion de la méditation.* — 243-244. *Résolutions.* — 245. *Action de grâces.* — 246. *Demande.* — 247. *Deux défauts à éviter dans la méditation : le découragement.* — 248. *La nonchalance.* — 249. *A quels signes on reconnaît que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison.* — 250. *Ces signes n'indiquent jamais qu'un état transitoire.* — 251. *Règles particulières à suivre par rapport à la cessation des actes discussifs pendant l'oraison.* — 252. *Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation.*

231. D. *Quel est le premier degré d'oraison ?*

R. La méditation, qu'on appelle aussi *oraison de discours*. C'est une application de notre esprit sur un sujet de piété, pour en devenir meilleur. Cette définition n'exclut pas l'élévation de l'âme à Dieu, elle la suppose. Il y a deux manières d'appliquer notre esprit sur un sujet de piété. On peut d'abord employer les raisonnements de l'esprit pour exciter des affections et des résolutions dans la volonté ; cette première manière consiste à déduire une vérité d'une autre, c'est le rai-

sonnement proprement dit. On peut aussi, dans le même but, passer d'une considération à une autre ; cette seconde manière de méditer consiste dans une série de considérations qui se suivent sans s'enchaîner, comme il arrive plus particulièrement lorsqu'on médite sur un mystère de la vie de Notre-Seigneur : ici la part du raisonnement est moins considérable¹. Plusieurs auteurs donnent à cette dernière méditation le nom de contemplation, parce qu'on y considère et contemple, bien que successivement, plusieurs tableaux ; il va sans dire que si la considération n'arrive pas jusqu'au regard simple et amoureux qui constitue la contemplation, cette opération de l'âme reste et demeure une méditation.

232. D. *Comment faut-il s'y prendre pour faire utilement la méditation ?*

R. Toutes les méthodes de méditation se réduisent à trois points principaux indiqués par saint Thomas : l'établissement des principes ou choix du sujet, les considérations et les raisonnements sur le sujet qu'on a choisi, enfin le simple regard de la vérité qui est la conclusion².

1. D. Th. in 4, dist. 15, q. 1 iv., quæst. 2, ad 1 : Contemplatio... communiter sumitur pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus sibi Deo vacat : quod quidem contingit dupliciter... per lectionem... per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea : quia ex hoc quod (Deus) nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu præsentamur, et sic præsentati ei, vel præsentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem. — 2. 2. q. CLXXX, a. 3, ad 4 : Homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : uno modo per ea quæ ab alio accipit... Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium : et sic requiritur meditatio.

Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th. q. II, disp. 6, a. 1, n° 1* : Meditatio est mentis discernera, quo intellectus circa materiam aliquam de una consideratione ad aliam transit. Discursus duplex, unus proprie dictus, alius improprie : discursus proprie dictus duplex, unus proprie dictus, alius improprie : discursus proprie dictus ex una consideratione aliam colligit ; improprie dictus unam considerationem post aliam format. Meditatio habet similitudinem corporalium oculorum.

2. D. Th. 2. 2. q. CLXXX, a. 3, c. : Quidam (actus) pertinent ad acceptionem principiorum... alii autem pertinent ad deductionem principiorum, ...ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

« La première partie, dit Massoulié, est l'établissement des principes (*acceptionem principiorum*), qui renferme toute la préparation. On choisit le sujet de la méditation, et l'on se met avec une foi vive en la présence de Dieu, afin d'exciter en soi un profond respect, un grand recueillement, et une sérieuse attention devant la divine Majesté, qui a la bonté de nous souffrir, et qui nous offre sa grâce et son secours pour le prier efficacement. On lui demande d'abord force et lumière, afin que non seulement les vérités entrent dans l'esprit, mais aussi que l'esprit entre dans ces vérités. « J'entre-rai dans la vérité », dit le Psalmiste¹. Les vérités peuvent entrer dans tous les esprits ; elles sont entrées dans l'esprit des philosophes et des hérétiques, et ils les ont retenues captives, couvertes de ténèbres et mêlées avec leurs erreurs. Mais tous les esprits n'entrent pas dans la vérité pour en recevoir les impressions, pour en goûter les douceurs, et pour en tirer toute la force qu'elle peut donner. Il faut donc demander à Dieu, avec saint Augustin, qu'il nous fasse connaître, non pas une vérité qui brille, et dont la lumière ne sert qu'à nous éblouir et à flatter notre vanité ; mais une vérité qui nous corrige, qui nous redresse, qui nous découvre les replis de notre conscience, où un amour-propre caché nourrit de très grands défauts et gâte tout le bien que nous faisons².

« La seconde partie de l'oraison est celle que saint Thomas appelle à juste titre méditation et considération, parce qu'on y emploie le raisonnement (*deductionem principiorum*) ; c'est alors qu'on regarde l'objet sous toutes ses faces et qu'on examine ses effets et ses propriétés, pour en mieux connaître la nature³.

« La troisième partie est la conclusion. Après avoir

1. Ps. lxxxv, 11. *Ingrediar in veritate.*

2. *Veritatem lucentem, veritatem arguentem.*

3. D. Th. in 3, dist. 35, q. II, a. 2, quæst. 1. *Aliquando vero ad intimam pervenitur, nisi per circumposita, quasi per quædam ostia.*

suffisamment raisonné, il faut enfin conclure, et c'est dans cette conclusion que se trouve le simple regard ou contemplation de la vérité (*contemplatio veritatis*), véritable repos de l'esprit ; car c'est par le repos que se terminent tous les mouvements qui ne sauraient être perpétuels. Ce repos de l'entendement qui contemple doucement et à loisir son objet tout entier, après l'avoir suffisamment médité, est accompagné d'admiration, d'adoration, d'amour, et de toutes les autres affections de la volonté. C'est surtout à l'amour que tout cet exercice doit se rapporter, et c'est par l'amour qu'il doit finir. Quand l'amour est enfin allumé, il faut l'abandonner à lui-même : il est assez ingénieux, assez éclairé, assez éloquent ; son ardeur le conduira du reste, le transportera, et lui fera exciter toutes les autres affections. L'amour prendra aussi toutes les résolutions nécessaires, car il n'est jamais oisif, et il opère toujours conformément à l'ardeur dont il est animé : il connaît d'ailleurs tous les moyens dont il a besoin pour se conserver¹. »

233. D. *En quoi consiste la préparation prochaine de la méditation ?*

R. La préparation prochaine, première partie de la méditation, consiste à se recueillir davantage, à implorer humblement le secours de Dieu, et à se représenter le sujet de méditation qu'on a choisi (*acceptionem principiorum*).

« La première chose que nous devons faire avant de nous mettre en oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, est de préparer notre cœur... « Avant la prière, » dit l'Ecclésiastique (xviii, 23), préparez votre âme, « et ne soyez pas comme un homme qui tente Dieu. » Tenter Dieu, c'est lui demander un miracle pour des choses qui peuvent se faire sans cela²... Cette prépa-

1. *Traité de la véritable oraison*. p. 3, c. v.

2. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxiv.

ration peut se faire de plusieurs manières. On peut se rappeler ses péchés... Cependant il ne faudrait pas donner trop de temps à cette considération, comme font certaines personnes qui y passent toute leur vie... Une autre préparation excellente, c'est de penser à la grandeur et à la majesté de Dieu avec qui nous allons nous entretenir. Nous comprendrons alors avec quel respect, avec quelle humilité, avec quelle attention, une misérable créature doit s'approcher de Dieu... Mais ce qui nous servira aussi beaucoup à nous bien préparer, c'est de considérer attentivement ce que nous allons faire dans l'oraison : nous y allons pour recevoir l'Esprit de Dieu, les influences de sa grâce, la joie de la charité, et enfin la dévotion... Que les portes de notre entendement et de notre volonté se ferment à tous les soucis du monde, et ne s'ouvrent que pour Dieu seul... Il n'est pas mal non plus de se préparer à l'oraison par la récitation de quelques prières vocales... Il est bon aussi de nous rappeler que nous ne devons pas nous mettre en oraison, pour chercher notre plaisir et notre consolation, mais pour procurer la gloire de Dieu et pour accomplir sa sainte volonté... Nous ferons bien, quand nous aurons à méditer le lendemain, d'y songer dès la veille, en recommandant à Dieu le sujet de notre oraison¹...

« Cette première préparation doit être suivie de la lecture du sujet. Il faut faire cette lecture, non point avec précipitation et à la hâte, mais avec calme et attention, car ce n'est pas assez que l'esprit saisisse le sens des paroles, il faut encore que la volonté les goûte et les savoure. Quand nous rencontrons un passage plus touchant, arrêtons-nous un peu pour le ruminer à loisir, et pour faire une courte prière... La lecture ne doit pas être trop longue et absorber le temps au préjudice des autres parties plus importantes de l'oraison.

1. *Ibid.* c. xxv.

Car, « lire et prier, dit saint Augustin, sont deux choses excellentes ; mais c'est impossible de les faire marcher de pair, la prière doit être préférée à la lecture... » Toutefois, de même qu'à défaut de pain de froment, on mange du pain de seigle ou d'orge, de même si les distractions nous rendent l'oraison impossible, nous ferons bien d'insister davantage sur la lecture, et au besoin de joindre les deux exercices, en passant à diverses reprises de la lecture à la méditation, et réciproquement ; car il est plus difficile à l'esprit de se laisser emporter par l'imagination, lorsqu'il suit pas à pas les paroles d'une lecture, que lorsqu'il est entièrement livré à lui-même. Ce qui vaut mieux encore, c'est de lutter sans cesse avec Dieu, comme Jacob. La lutte achevée, Dieu nous accordera sa bénédiction, et il versera dans nos cœurs la dévotion, ou toute autre grâce signalée, comme il arrive toujours à ceux qui combattent vaillamment pour son amour¹... Cette lecture est indispensable dans les commencements, mais plus tard, lorsque nous serons familiarisés avec les vérités à considérer, elle deviendra moins nécessaire et nous pourrons passer de suite à la méditation². »

Massoulié, quoique plus concis, ne parle pas autrement que le vénérable Louis de Grenade. « L'oraison et la lecture, dit-il, appartiennent au commencement : ce sont les principes de la méditation. Il est toujours nécessaire, dit saint Thomas, de commencer par la prière et par l'invocation du Saint-Esprit, parce qu'il s'agit de connaître quelque perfection divine ou quelque vérité surnaturelle, et qu'alors nous avons besoin des lumières d'en-haut pour arriver à cette connaissance. « J'ai invoqué le Seigneur, dit le Sage, et j'ai reçu « l'Esprit de sagesse (*Sap.*, vii, 7) ». La lecture nous fournit des raisons et des lumières proportionnées à

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxvi.

2. *Ibid.*, c. xxiv.

notre esprit pour pénétrer le sujet que nous voulons contempler. Pour l'ordinaire, on lit quelque livre où l'on a mis par ordre ces matières d'oraison : l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une Vierge, sa naissance dans une étable, sa mort sur la croix, et d'autres vérités semblables. Il faut rapporter à cette préparation l'acte que Richard de Saint-Victor appelle *pensée*, soit qu'il y en ait une ou plusieurs ; la *pensée* sur le sujet qu'on doit méditer peut venir de la lecture ou de notre esprit¹. »

234. D. *Quels sont les sujets de méditation que l'on doit choisir le plus ordinairement ?*

R. On peut méditer sur tous les sujets capables de nous porter à la pratique de la vertu ; cela s'étend à toutes les vérités, mais surtout aux vérités de l'ordre surnaturel. « Il n'y a pas, dit le vénérable Louis de Grenade, de meilleurs sujets de méditation, ni de plus efficaces, que ceux qui se tirent des principaux mystères de notre foi, tels que la passion et la mort du Sauveur, le jugement, l'enfer, le paradis, les bienfaits divins, le souvenir de nos péchés, de notre vie et de notre mort. Tous ces sujets, bien examinés, excitent dans le cœur les sentiments les plus salutaires². »

Sainte Thérèse appréciait beaucoup les livres de méditation et elle ne manquait pas de les conseiller à ses filles. « Des auteurs éminents, dit-elle, nous ont laissé sur l'oraison mentale un très grand nombre d'excellents livres, dans lesquels les esprits réglés, les âmes exercées à méditer, et capables de se recueillir, trouvent abondamment tout ce qui leur est nécessaire. Aussi, mes filles, après que de tels maîtres ont parlé, ce serait vous tromper que de faire quelque cas de ce que je pourrais vous dire sur ce sujet. Ces ouvrages présentent

1. *Traité de la véritable oraison*, p. I, c. II.

2. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. I, §. 8.

les mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur distribués pour chaque jour de la semaine ; ils contiennent en outre des méditations sur le jugement, sur l'enfer, sur notre misère et notre néant, sur les grandes obligations que nous avons à Dieu ; enfin, ils renferment des instructions solides et des règles sûres pour se bien conduire dans toutes les parties de l'oraison¹. »

Sainte Thérèse parle sans doute en général dans ce passage du *Chemin de la perfection* ; cependant, nous pouvons croire qu'elle avait particulièrement en vue les écrits du vénérable Louis de Grenade déjà fort répandus en Espagne vers cette époque, et en particulier le traité *De l'oraison et de la considération*, qui contient des méditations pour chaque jour de la semaine².

235. D. *Est-ce que tout le monde a besoin d'une égale préparation pour faire oraison ?*

R. « Entreprendre de faire oraison sans s'y préparer, dit Massoulié, c'est tenter le Saint-Esprit, et porter l'orgueil dans l'école de l'humilité. Dieu, selon les lois ordinaires de sa Providence, ne donne les secours nécessaires aux causes secondes, que conformément aux dispositions qu'il trouve en elles. On ne doit donc rien attendre de grand sans préparation³. Néanmoins, tous ceux qui font oraison, n'ont pas besoin d'une égale préparation. Il y en a qui prennent soin d'entretenir par un grand recueillement le feu sacré qu'ils ont

1. *Le Chemin de la perfection*, c. xx.

2. Sainte Thérèse écrivit deux fois le *Chemin de la perfection*. Le second exemplaire qui est celui de Valladolid, aurait été commencé vers l'année 1569. Cf. Bouix, *Avertissement*, t. III. — Louis de Grenade avait déjà publié son traité *De l'oraison et de la considération*, en 1567, à Salamanque. Sainte Thérèse pouvait donc lui écrire, en 1577 : « Parmi ce grand nombre de personnes qui vous aiment en Notre-Seigneur à cause de la sainteté et de l'utilité de votre doctrine, et qui le remercient de vous voir donné à l'Église pour faire un bien si grand et si universel aux âmes, je m'estime heureuse de vous faire savoir, mon Révérend Père, que vous pouvez compter Thérèse de Jésus... (Bouix, l. CLXX). »

3. *Nihil sine præparatione magnum* (Tert.).

excité dans leur oraison : ceux-là, quand ils reviennent, l'ont bien plus tôt rallumé que ceux qui l'ont laissé se ralentir, ou ce qui serait pire, entièrement éteindre. Quand les choses corporelles ont déjà reçu quelque forte impression, il leur reste une disposition favorable à l'éprouver de nouveau : ainsi le bois qui a déjà été enflammé, s'enflamme plus facilement une seconde fois. De même l'âme qui a déjà été fortement excitée à la dévotion, revient plus facilement à sa première ferveur¹... C'est par ce même principe que les prophètes qui avaient déjà reçu la lumière prophétique par quelque impression passagère, étaient mieux disposés à la recevoir de nouveau... Après une fervente oraison, l'âme est mieux disposée à l'oraison qu'auparavant, et elle la conserve plus longtemps². Les âmes qui se présentent à l'oraison tout embrasées d'amour n'ont pas besoin d'une grande préparation, parce qu'elles sont déjà préparées : leur disposition est continuelle. Les choses divines deviennent pour elles comme naturelles (*con-naturales*), ainsi qu'on dit dans l'école ; il leur est aussi facile d'en être plus fortement touchées, que les personnes du monde le sont des choses sensibles conformes à leurs inclinations.

« Mais le bonheur est encore plus grand pour les personnes qui ont fait un progrès considérable dans les voies de la sainteté, et qui par un long exercice de toutes les vertus ont mérité de recevoir les divines impressions qui accompagnent les dons du Saint-Esprit : elles ont

1. D. Th. 2. 2. q. CLXXI, a. 2, ad 2 : Sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædamabilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædamabilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revo-catur.

2. D. Th. q. XII, *de verit.*, a. 1, c. : Homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur ; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior.

une règle bien plus élevée que la règle d'une vertu commune ; leur règle n'est plus la seule raison, c'est la grâce, c'est Dieu même, dont elles ont une si grande participation, que c'est Dieu qui agit et qui vit en elles plus qu'elles ne vivent et qu'elles n'agissent elles-mêmes¹... C'est pourquoi elles n'ont pas besoin de beaucoup de préparation, puisqu'elles sont déjà transformées en grâce. Tout ce qu'il y a de plus héroïque dans les vertus chrétiennes leur est familier, et elles entreprennent avec une merveilleuse promptitude et une extrême facilité tout ce qu'il y a de plus difficile à la nature... Dans cet état, une seule parole de Dieu les enflamme, un trait de sainteté qu'elles liront, et tout ce qui porte à Dieu, entre aussi avant dans leur esprit, que si c'étaient les premiers principes. Ni la nature, ni la raison n'ont point de part dans de pareilles opérations : ces âmes n'agissent plus que par le mouvement de leur amour, de même que toutes les causes agissent d'après l'exigence de leur nature²...

« Il est vrai que toutes les âmes n'ont pas les mêmes dispositions ni les mêmes faveurs, et que celles-là mêmes qui sont très avancées dans la perfection en sont quelquefois privées. Dieu est comme un soleil : par sa présence, il porte un grand jour dans les âmes ; par son absence, il les laisse aussi, quand il lui plaît, dans une nuit obscure et dans d'épaisses mais salutaires ténèbres. Il se montre et il se cache, selon qu'il est plus convenable à ses desseins, parce qu'il est le Maître de ses grâces. Au milieu de ces obscurités, les âmes ont besoin de toute leur application et de toute leur industrie pour allumer

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 3, c. : Oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanæ virtutis, quæ est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitas, sed quasi Deus factus participatione, operetur.

2. D. Th. in 3, dist. 27, a. 1. c. : Unumquodque autem agit secundum exigentiam suæ formæ est principium agendi, et regula operis... Ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono... inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati.

un peu de feu dans leur cœur. Il faut louer Dieu dans la sécheresse aussi bien que dans la ferveur, consulter ses directeurs, s'observer soi-même, suivre Dieu pas à pas, enfin se préparer à l'oraison, s'exciter, plus ou moins, selon que l'âme approche plus ou moins de l'état que nous avons décrit¹. »

Une grande ferveur peut donc quelquefois autoriser une préparation prochaine moins complète ; mais la règle générale, dont il ne faut pas facilement s'écarter, c'est qu'on doit se préparer avec soin. Aussi, dans un autre endroit, Massoulié insiste sur le « défaut intolérable de certaines âmes qui prétendent d'abord entrer dans une profonde contemplation, sans s'y préparer d'aucune manière, et sans prendre un sujet pour méditer. On peut les appeler présomptueuses ; car c'est une présomption de ne pas vouloir user des moyens que Dieu a ordonnés pour s'avancer dans la perfection... Saint Thomas, tout modéré qu'il est dans ses paroles, n'a pas hésité de dire que ce serait une folie d'en user autrement. « C'est le propre, dit-il, d'un homme insensé et qui tente Dieu, d'attendre un secours de Dieu sans vouloir agir avec la grâce selon ses forces dans les choses où il peut s'aider par sa propre action ; car il appartient à la bonté de Dieu de pourvoir aux choses, non pas en faisant tout immédiatement par lui-même, mais en appliquant les créatures aux actions qui leur sont propres. Il ne faut donc pas espérer que Dieu nous assiste, si nous refusons de nous aider nous-mêmes. Ce procédé est contraire à sa sagesse et à sa bonté². » Il faut donc d'abord, après la

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. iv.

2. D. Th. I. III. *Contra gentes*, c. xxxv. Expectare a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem juvare, prætermisssa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo sed alia movendo ad proprias actiones. Non ergo expectandum a Deo ut omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest, prætermisssa, Deus ei subveniat : hoc enim divinæ ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

prière, entrer dans la méditation... Que si Dieu veut abréger le chemin, il est le Maître... Mais s'il ne nous inspire pas de monter plus haut, ou plutôt si lui-même ne nous y élève pas, il faut commencer par les degrés les plus bas, et encore lui rendre grâces de ce qu'il daigne nous y soutenir¹. »

236. D. *En quoi consiste la méditation ou considération proprement dite ?*

R. La méditation ou considération proprement dite comprend « les actes qui conduisent à la parfaite connaissance du sujet, selon la grâce de Dieu et la disposition de chacun². » — « La lecture du sujet achevée, dit le vénérable Louis de Grenade, on commence la méditation. Parmi les sujets de méditation, les uns sont de nature à être facilement reproduits par l'imagination, comme les circonstances de la vie et de la passion de Notre-Seigneur ; les autres appartiennent moins à l'imagination qu'à l'entendement, ce qui a lieu pour les perfections divines et les considérations qu'elles suggèrent. De là deux sortes de méditations qu'on peut appeler *imaginative* et *intellectuelle*. On emploie l'une ou l'autre selon que le sujet le demande. Par exemple, lorsque le mystère que nous voulons méditer se rapporte à la vie de Jésus-Christ, ou à tout autre sujet qui peut être représenté sous des figures sensibles, comme le jugement dernier, l'enfer, le paradis, on se sert de l'imagination pour considérer toutes ces choses en elles-mêmes et présentes, afin d'en être frappé davantage et d'en concevoir un sentiment plus vif et plus profond. Quelques-uns vont même plus loin ; ils se figurent que tout cela se passe dans leur propre esprit. Cette pratique sert beaucoup à tenir l'âme dans le recueillement... De ces deux manières de se représenter les

1. *Traité de la véritable oraison*, p. I, c. vi.

2. MASSOULIÉ. *Ibid.* c. II.

choses, on choisira celle qui paraîtra la meilleure... Mais gardons-nous bien de donner trop libre carrière à l'imagination ; sans quoi, outre la lassitude qui en résulterait, on s'exposerait à devenir le jouet de déplorables illusions, et à prendre pour des réalités les fantômes d'un cerveau en délire¹. »

Il y a donc deux sortes de méditations ou considérations : l'une est intellectuelle, l'autre imaginaire. La première se fait par les considérations de l'entendement sur le sujet proposé, sur les vertus, sur les vices, sur les paroles de la sainte Écriture, sur les perfections divines, etc. ; c'est, comme l'explique fort bien saint Thomas, une sorte de rumination qui a pour but de nous incorporer en quelque façon la pure substance de la vérité, et de nous en donner l'intelligence². La méditation imaginaire se fait en représentant sous des images corporelles les choses qui peuvent être saisies par les sens : elle a son utilité, mais elle doit être réglée et maintenue dans de justes bornes.

237. D. *La considération attentive du sujet est-elle nécessaire pour bien faire l'oraison mentale ?*

R. Toutes les âmes ne sont pas appelées à faire l'oraison mentale de la même manière. Nous verrons dans la suite qu'on peut être appelé à des états d'oraison plus parfaits ; mais, d'ordinaire, on ne peut s'élever à la contemplation que par les actes qui y conduisent naturellement : la méditation ou considération.

« Dans l'état où nous sommes, dit Massoulié, nous ne pouvons découvrir aucune vérité sans beaucoup de raisonnements, à moins que ce soit quelqu'un de ces premiers principes qui se font voir immédiatement par eux-mêmes... « La vie contemplative, dit saint Thomas, consiste principalement dans l'acte de l'enten-

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxvii.

2. D. Th. 1. 2. q. cii, a. 6, ad 1 : *Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum.*

« dement : le nom de contemplation qui signifie vue et regard, le fait assez connaître. Toutefois, le contemplatif doit se servir des lumières de la raison pour arriver à ce simple regard : cette recherche de la raison, d'après saint Bernard, s'appelle contemplation¹. » Dieu ne se communique ordinairement que selon la capacité des sujets. L'Ange, qui est une nature très simple, connaît les choses d'une manière très simple, sans recourir au raisonnement... Mais Dieu ne conduit l'homme à la simple contemplation de ses perfections et de ses œuvres que par la variété des raisonnements ; parce que la nature de l'homme fragile et mêlée avec la matière, n'est pas capable de recevoir tout à la fois, et d'une manière uniforme, les lumières de Dieu. Il doit donc se servir de cette excellente règle de l'Évangile : *demandez, cherchez, frappez*². »

238. D. *Faut-il faire beaucoup de considérations dans la méditation ?*

R. Il faut faire autant de considérations qu'il est nécessaire pour bien se pénétrer de la vérité que l'on médite ; mais on ne doit point oublier que la méditation n'est point une spéculation sèche et aride, c'est surtout une élévation tendre et affectueuse de l'âme à Dieu.

« Ne nous laissons pas entraîner trop loin par l'entendement, dit le vénérable Louis de Grenade, et ne cherchons pas tant dans l'oraison les vaines spéculations de l'esprit que les affections et les sentiments de la volonté. Si l'entendement vient en aide aux actes de la volonté, et contribue à lui inspirer de bons mouve-

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, quæst. 2, c. : Vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit ; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit ; et hæc inquisitio secundum Bernardum, dicitur contemplatio.

2. *Traité de la véritable oraison*, p. I. c. v.

ments, il peut aussi lui être tout contraire. Le rôle de l'intelligence doit se borner à précéder la volonté, et à lui montrer ce qu'elle doit aimer ; mais si l'intelligence s'enfonce dans des réflexions inutiles et trop longues, elle condamne la volonté à rester inactive. La réflexion ressemble à un remède très efficace, indispensable même quand on l'administre en petite quantité ; très nuisible, au contraire, si la dose est trop forte. Ainsi, donner à la réflexion un temps convenable ravive la flamme de l'amour, s'y appliquer outre mesure ne peut manquer d'affaiblir et de diminuer l'élan de la volonté. La raison en est bien simple : notre âme, étant finie et limitée, ne peut déployer ses forces d'un côté, sans les diminuer de l'autre. Tel un bassin dont les eaux s'écoulent par deux canaux ; lorsqu'un de ces deux canaux donne beaucoup, l'autre ne peut donner que faiblement. Or, l'opération de l'entendement, arrivée à un certain degré, absorbe si fort notre âme, qu'il lui devient comme impossible d'agir par une autre faculté. A tout prendre, il est beaucoup plus facile de conserver le sentiment de la dévotion au milieu des travaux manuels qu'au milieu des travaux sérieux de l'esprit. On pourrait encore comparer l'intelligence et la volonté aux deux plateaux d'une balance : si l'un de ces plateaux monte, l'autre s'abaisse. De même, si l'intelligence se livre trop à la réflexion, la volonté demeure sans affection... Parler peu, aimer beaucoup, laisser la volonté se porter vers Dieu de toute son énergie, modérer autant que possible l'action de l'esprit, voilà le vrai moyen de bien profiter de l'oraison¹. »

Massoulié confirme de point en point la doctrine précédente : son sentiment toujours appuyé sur l'autorité de saint Thomas mérite d'être cité. « L'on donne, dit-il, d'autant moins à la volonté qu'on donne plus à l'entendement. C'est pourquoi, après avoir un peu rai-

1. *De l'oraison et de la considération*, p. 1, c. xxx. Deuxième avis.

sonné sur le sujet de son oraison, il faut arrêter l'activité de l'esprit, et laisser à la volonté toute liberté de produire des actes et d'enflammer sa ferveur. Ce n'est pas que, pendant que la volonté agit, l'entendement ne conserve toujours quelque connaissance, continuant de montrer à la volonté l'objet qu'elle doit aimer. Mais il suffit que cette connaissance soit simple et sans nul effort... Car toutes les puissances ont leur racine dans la substance de l'âme, et quand la force de l'âme est extrêmement appliquée à l'opération d'une puissance, elle ne peut suffire à l'opération d'une autre¹. C'est par ce même principe que saint Thomas prouve généralement que toutes les passions empêchent les opérations de l'esprit. Nous sentons nous-mêmes par expérience, que quand nous sommes agités de quelque mouvement violent, nous avons beaucoup de peine à détourner notre imagination pour appliquer l'esprit ; parce que quand une puissance de l'âme agit avec plus de force, les autres se relâchent nécessairement : une force partagée est toujours affaiblie²... Il est donc très évident qu'il est absolument impossible d'appliquer également l'entendement et la volonté, et que plus on applique l'esprit dans l'oraison, plus la volonté demeure sèche et sans mouvement. Les savants qui se mettent à l'oraison, ne l'éprouvent que trop à leur préjudice, ou pour parler plus juste, à leur honte ; parce que les sciences leur fournissent une multitude de raisonnements qui demandent beaucoup d'application, leur volonté demeure sans aliment et sans aucun goût de Dieu. Il est donc nécessaire, après avoir employé quelque temps à la considération, de suspendre

1. D. Th. 1. 2. q. xxxvii, a. 1, c : Quia omnes potentie animæ in una essentia animæ radicanter, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentie, retrahatur ab operatione alterius.

2. D. Th. 1. 2. q. lxxvii, a. 1, c. : Necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur... quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor,

l'entendement pour laisser agir la volonté. L'oraison consiste principalement dans les affections : une oraison sans affection est stérile, sans utilité et sans mérite ; car, la fin de l'oraison étant l'union de l'âme à Dieu, on ne peut douter que cette union ne se fasse plus parfaitement par les actes de la volonté que par les considérations de l'entendement¹. »

239. D. *En quoi consiste la troisième partie de la méditation ?*

R. La troisième partie de la méditation, qui en est aussi la partie principale, et comme la conclusion, consiste dans les affections.

« L'entendement, dit Massoulié, après avoir assez médité, par exemple, sur l'amour d'un Dieu mort pour nous sur la croix, et après avoir pesé toutes les circonstances qui relèvent à ses yeux la grandeur et l'abîme de cet amour, arrête le cours de ses pensées, et alors, regardant cet objet dans son ensemble, et recueillant comme dans un seul point tous les raisonnements qu'il a faits, il contemple le divin Crucifié avec admiration, étonnement et douleur ; l'entendement, tout en conservant le souvenir de cet objet, le présente à la volonté ; celle-ci s'excite, s'enflamme, et produit mille actes d'amour, de reconnaissance, de désir d'imiter le Sauveur, de protestation de lui être fidèle, etc. C'est donc à proprement parler l'acte de l'entendement qui considère ce mystère et qui produit l'amour : on l'appelle contemplation.

« On peut expliquer toute l'économie de l'oraison par une comparaison familière. Il en est de celui qui médite, comme d'un homme qui regarde un tableau, et qui veut avoir le plaisir d'en connaître toutes les beautés. Il considère premièrement toutes les beautés en particulier, il observe avec attention toutes les par-

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. III.

ties du tableau l'une après l'autre, et tous les rapports qu'elles ont entre elles ; enfin, après avoir remarqué en détail tout ce qu'il y trouve de beau, et après avoir vu chaque chose à son aise, il s'arrête à regarder le tableau tout entier, et alors il sent tout le plaisir qu'il y a à voir un chef-d'œuvre : il en connaît le prix, il en loue l'auteur, etc. C'est ainsi qu'après avoir médité sur un sujet qui nous conduit à Dieu, et qui nous fait avancer dans son amour, après l'avoir considéré en particulier, et en avoir découvert toutes les beautés ou toutes les vérités, l'esprit se trouve convaincu de sa nécessité, de sa beauté, de sa grandeur, etc., et alors il s'arrête, il le présente à la volonté, afin qu'elle s'excite à l'aimer, et *ce regard simple et tranquille* qui tient toute l'âme recueillie, et qui tient toujours cet objet présent à la volonté, est la contemplation. On doit donc dire avec saint Thomas (2. 2. q. clxxx, a. 4), que tout ce qui est le sujet de la méditation, peut devenir aussi le sujet de la contemplation ; en effet, l'esprit humain, après avoir produit plusieurs actes pour connaître toutes les propriétés, toutes les conditions, toutes les circonstances d'une vérité, peut les recueillir et les concentrer en un seul acte très simple, très uniforme, et qu'on peut appeler universel, qui attire, transforme et charme la volonté¹. »

240. D. *N'est-il pas à craindre qu'on recherche et qu'on multiplie trop quelquefois les mouvements de la volonté dans l'exercice de la méditation ?*

R. Tout excès a des inconvénients : les sentiments affectueux et sensibles, recherchés et multipliés sans discrétion, ne sont pas exempts de suites fâcheuses.

« La dévotion ne s'acquiert pas à force de bras, dit le vénérable Luis de Grenade, comme quelques-uns se l'imaginent. Des efforts extraordinaires, des larmes

1. *Traité de la véritable oraison*, p. I, c. II.

excessives, une tristesse forcée, pour quiconque médite la passion du Sauveur, tout cela n'est propre qu'à dessécher le cœur, et à retarder la visite du Saint-Esprit. Le plus souvent la santé en souffre, et l'âme ressent tant de peine dans cet exercice, qu'elle redoute de s'y appliquer de nouveau. Si Dieu nous accorde la componction et les larmes, acceptons-les avec humilité, mais il serait vraiment insensé de vouloir les obtenir par la violence. Faisons uniquement ce qui dépend de nous... Dans le cas où vous ne sauriez vous modérer, et où vous trouveriez dans l'oraison une peine extrême, n'allez pas plus avant : humiliez-vous aux pieds du Seigneur avec une affectueuse simplicité, et demandez-lui de parcourir ce chemin avec moins de fatigue. Si Dieu vous exauce, vous serez rempli d'une dévotion bien supérieure à celle qu'on éprouve quand le cœur est agité, et l'oraison se prolongera sans vous être à charge.

« Quelquefois il se produit dans l'âme de grands mouvements de ferveur et de dévotion sensible : on ne ferait que soupirer et gémir. Ne vous abandonnez pas à tous ces mouvements. Au contraire, essayez de les modérer, et contentez-vous de remonter intérieurement à la véritable source, je veux dire à la lumière divine ; mettez de côté ces agitations de la nature, et attachez-vous à goûter les joies tranquilles de la présence de Dieu. Vos consolations, pour moins se manifester au dehors, n'en seront que plus solides, plus profondes et plus durables. Il y aurait d'ailleurs un grand inconvénient à s'habituer à cette espèce de ferveur : plus les émotions sensibles deviendraient vives, plus la lumière intérieure perdrait de sa clarté et de sa chaleur. Ces sortes de mouvements sont excusables chez les commençants, que l'attrait de la nouveauté surprend et transporte hors d'eux-mêmes ; mais, ce moment passé, ils ne sentiront plus autant de ferveur sensible ni autant d'empressement... Le paralytique guéri par saint Pierre (*Act. III*,

8), dès qu'il s'aperçut de sa guérison, se mit à marcher, à sauter, et à louer Dieu. Il ne se contenta pas de marcher, mais comme un homme qui a perdu depuis longtemps l'usage de ses mains et de ses pieds, il eût hâte de jouir de sa liberté, en donnant libre carrière à ses mouvements. Cela ne dura sans doute qu'un instant, il est à croire qu'il modéra sa joie dans la suite, et qu'il ne passa pas le reste de sa vie à sauter¹. »

241. D. *Quel soin faut-il apporter aux actes de l'intelligence et de la volonté dans la méditation ?*

R. Il faut apporter à tous les actes de la méditation un soin vigilant et discret. L'oraison mentale, quelle qu'elle soit, n'est point une oisiveté, une inaction des puissances endormies. La méditation, en particulier, est un exercice de nos puissances sur un sujet déterminé ; néanmoins, ce travail doit être calme et paisible, exempt de trouble et de contention d'esprit.

« L'attention dans l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, ne doit laisser aucune place à la nonchalance et à la lâcheté ; il faut avant tout que le cœur soit ardent, enflammé et tourné vers Dieu... Mais si d'une part, le recueillement et l'attention du cœur sont nécessaires dans l'oraison, d'autre part, il faut éviter tout excès, afin que ni la santé, ni la dévotion n'aient à en souffrir. Il y en a qui, à force de vouloir être attentifs, se fatiguent beaucoup la tête ; d'autres, au contraire, pour éviter cet inconvénient, se laissent aller à la paresse, à l'insouciance, à tous les caprices de leur imagination. Évitions ces extrêmes, et restons autant que possible à égale distance de cette contention d'esprit et de cette négligence ; que notre attention soit sérieuse, mais non excessive ; qu'elle nous occupe, mais qu'elle ne nous tourmente pas... Néanmoins, s'il fallait choisir entre ces deux excès, mieux vaudrait pencher vers une

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxx. Troisième avis.

attention exagérée que vers la négligence, car la corruption de notre nature ne nous y porte déjà que trop... Cet avis est d'une grande importance. Faute d'en tenir compte, plusieurs font l'oraison pendant des années entières sans aucun progrès notable : les uns n'en profitent pas à cause de leur tiédeur, les autres à cause de leur ardeur excessive. Qu'on veille bien surtout à ne pas dépenser trop d'activité au commencement de la méditation, autrement, il n'en resterait plus pour la fin : il nous arriverait comme au voyageur inexpérimenté, qui, pour avoir trop marché au début du voyage, se voit forcé de s'arrêter avant d'achever sa course¹. »

242. D. *Les affections de la volonté sont-elles le couronnement de toute bonne méditation ?*

R. Les affections de la volonté sont comme la conclusion et le véritable terme de toute bonne méditation. « A la vérité, dit Massoulié, il reste encore à faire des résolutions, des demandes, des actions de grâces qu'on doit compter sans doute au nombre des principales parties de l'oraison ; mais lorsque la volonté est excitée par l'amour, elle ne manque jamais de produire les résolutions nécessaires, de faire les demandes, et de rendre les actions de grâces ; parce que, si l'amour est véritable, il est efficace. C'est un feu qui ne peut être sans action². »

243. D. *Quand faut-il prendre ses résolutions ?*

R. On peut prendre des résolutions dans le cours de la méditation, suivant que les actes de la volonté nous en fournissent l'occasion ; mais, d'ordinaire, on les précise et on les groupe vers la fin, après les affections. « Il les faut faire après les affections, dit saint François de Sales, et sur la fin de la méditation, avant la con-

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxx. Quatrième avis.

2. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. v.

clusion, d'autant qu'auyant à nous représenter des objets particuliers et familiers, elles nous mettraient en danger d'entrer en des distractions, si nous les faysions parmy les affections¹. »

244. D. *Quelles qualilés doivent avoir nos résolutions pour être efficaces ?*

R. Nos résolutions n'ont pas besoin d'être très nombreuses, mais elles doivent être particulières et précises, énergiques et pratiques.

Nos résolutions sont ordinairement trop vagues et trop générales, ce qui les rend inutiles. Dans un moment de ferveur, on promet tout ; mais comme on ne précise rien en particulier, ni imperfection à faire disparaître, ni vertu à acquérir, c'est comme si l'on ne promettait rien. En effet, ces résolutions n'ayant en vue aucun point distinct et déterminé, la volonté ne sait où diriger son activité, et en dernière analyse on se trouve toujours au même point. Si nous voulons rendre nos résolutions efficaces, nous devons d'abord examiner quel est le défaut particulier qu'il nous importe le plus de corriger, afin de l'attaquer sans relâche dans toutes nos méditations, et d'y rapporter toutes nos pensées et toutes nos résolutions, jusqu'à ce que nous soyons venus à bout de le détruire. Nous ne devons pas même, en nous proposant d'attaquer un de nos défauts en particulier, nous borner à vouloir l'extirper d'une manière trop vague, nous devons encore entrer dans le détail des péchés et des imperfections qu'il nous fait commettre, et des moyens que nous devons employer pour nous en corriger. Après avoir fait disparaître un défaut, nous en attaquerons un autre, en nous y prenant de la même manière. Nous agirons ainsi pour les vertus, dont l'acquisition nous est le plus nécessaire.

Nos résolutions sont aussi trop peu durables : plu-

1. *Introduction à la vie dévote*, p. II, c. ix.

sieurs, en effet, ne durent que le temps de l'oraison. Il est sûr, cependant, que si nous n'apportons pas un grand soin à les entretenir en nous, dans toute leur vivacité et dans toute leur ferveur, nous ne viendrons jamais à bout de les rendre efficaces. La destruction d'un défaut n'est pas ordinairement l'ouvrage d'un jour. Souvent telle imperfection à corriger, ou telle vertu à acquérir, demande qu'on s'en occupe activement pendant des années entières.

Il faut de plus que nos résolutions soient pratiques, c'est-à-dire que nous ne devons pas nous contenter de menacer nos défauts, mais travailler efficacement à les détruire par des actes généreux ; et pour cela, on doit souvent se demander compte à soi-même de l'exactitude ou de la négligence qu'on met à les exécuter : cette recherche se fait utilement pendant le temps de l'oraison, ou mieux encore à l'examen particulier. Un autre moyen très efficace pour garder ses résolutions, c'est de se punir sévèrement soi-même, de l'avis de son directeur, toutes les fois qu'on retombe dans le défaut dont on a entrepris de se corriger.

245. D. *Comment faut-il procéder à l'action de grâces qui suit la méditation ?*

R. « La méditation, dit le vénérable Louis de Grenade, conduit à l'action de grâces. Pour ne pas laisser la dévotion se refroidir par des pensées et des affections d'un nouveau genre, il faut faire en sorte que notre action de grâces soit en rapport avec le sujet que nous aurons médité et les grâces que nous aurons reçues, en y comprenant toutes les autres. Si nous avons médité sur la passion, nous offrirons au divin Sauveur les sentiments de reconnaissance qu'excite en nous ce mystère ; si nous avons médité sur nos péchés, nous remercierons Dieu de nous avoir supportés si longtemps et de nous avoir appelés à la pénitence ; si nous avons médité sur les misères de la vie présente, nous remer-

cierons Dieu de nous en avoir délivrés tant de fois ; si nous avons médité sur la mort, sur le paradis, nous remercierons Dieu des années qu'il nous donne pour faire pénitence et gagner le ciel. Rien n'est plus facile que de joindre à ces actions de grâces, celles de la création, de la conservation, de la rédemption, de la vocation et de la glorification et d'exprimer à Dieu notre gratitude pour tous ces bienfaits réunis, généraux ou particuliers, et d'inviter les créatures du ciel et de la terre à nous assister dans l'accomplissement de ce devoir : nous pourrions alors réciter le cantique *Benedicite omnia opera Domini Domino* (*Dan.* III, 57), ou bien le Psaume CII, *Benedic, anima mea, Domino, et omnia*, etc¹. »

346. D. *Comment faut-il s'y prendre pour formuler les demandes qui terminent la méditation ?*

R. « La demande, dernière partie de l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, est de deux sortes : nous demandons pour le prochain ou pour nous-mêmes. — Demander pour le prochain, c'est en quelque sorte continuer l'action de grâces, en ce sens que nous désirons que toutes les créatures louent et servent un Dieu si bon et si libéral pour elles. Nous le prions de se découvrir à toutes les nations, afin qu'elles l'adorent et le servent ; nous le prions pour l'Église et pour ceux qui la gouvernent, afin que sous leur direction, les fidèles connaissent et aiment leur Créateur ; nous le prions pour tous les membres de l'Église, pour les justes, afin qu'ils persévèrent dans la justice ; pour les pécheurs, afin qu'ils se convertissent ; pour les défunts, afin qu'ils soient introduits dans la gloire ; pour nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, pour les prisonniers, les captifs, les infirmes, pour tous ceux qui souffrent, afin qu'ils soient tous secourus et soulagés. — Nous prions aussi

1. De l'oraison et de la considération, p. I, c. xxviii.

pour nous-mêmes ; nous demanderons en général tout ce qui nous est nécessaire ; nous demanderons en particulier d'être délivrés de tel ou tel vice, de modérer telle ou telle passion, ou bien d'acquérir telle ou telle vertu qui nous est plus nécessaire. Cette demande offre plusieurs avantages : elle nous aide à renouveler nos bonnes résolutions, à concevoir un plus vif désir de la vertu, à exécuter les choses que nous avons souvent sollicitées, à nous humilier de ce que nous n'avons pas eu le courage de mettre en pratique nos résolutions tant de fois exprimées... Ce qu'il y a d'affligeant, c'est d'entendre des chrétiens dire qu'ils ne savent ce qu'ils doivent demander... Jetez seulement un regard sur vous-mêmes, et considérez le vice ou la passion dont les attaques sont les plus fortes et les plus fréquentes... Découvrez vos plaies, une à une, au céleste Médecin. afin qu'il les guérisse par l'onction de sa grâce. Quand vous aurez demandé les remèdes propres à vous délivrer de vos vices, vous demanderez les vertus nécessaires à votre salut¹. »

247. D. *Faut-il se décourager parce qu'on n'éprouve que peu de ferveur dans la méditation ?*

R. Loin de nous décourager, les difficultés que nous rencontrons dans l'oraison, doivent nous exciter à nous appliquer avec un plus grand zèle et une plus grande dévotion à ce saint exercice.

« Il ne faut pas se décourager, ni quitter l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, parce que la ferveur que l'on désire vient à nous manquer. Il en est du cœur humain comme d'une eau qui a été troublée, et qui ne redevient limpide qu'avec le temps : le trouble qu'excitent en notre cœur les affaires de ce monde, ne s'apaise que lentement et peu à peu... Il nous arrive quelquefois ce qui arrive aux personnes occupées à

1. *Ibid.*, c. xxix.

faire brûler du bois vert : avant de jouir de la douceur et de l'éclat de sa flamme, il faut lui donner le temps de dégager l'humidité qu'il contient ; en attendant, les soufflets fonctionnent sans relâche, et la fumée arrache plus d'une larme. Après beaucoup de persévérance, la flamme désirée paraît. De même, la douce et belle flamme de l'amour de Dieu ne s'allume dans nos cœurs qu'après bien des efforts, et bien des difficultés vaincues ; c'est avec une patience inaltérable que nous devons attendre la visite du Seigneur, car, l'éclat de sa gloire, la bassesse de notre condition, l'importance du sujet qui nous amène devant lui, exigent que nous demeurions longtemps à la porte du céleste palais... Bienheureuses les âmes qui persévèrent de la sorte dans l'oraison ! Plus leur persévérance aura été de longue durée, plus leur récompense sera magnifique et abondante... Quand votre confiance aura été couronnée de succès, rendez-en à Dieu de très humbles actions de grâces. Que si, au contraire, le Seigneur ne vient point vous visiter, humiliez-vous devant lui, et reconnaissez que vous êtes indigne de cette faveur. Qu'il vous suffise de vous être offert à lui en sacrifice, d'avoir renoncé à votre volonté propre, crucifié votre appétit, lutté contre le démon et contre vous-même, d'avoir fait, en un mot, tout ce qui dépendait de vous. Vous n'avez point, il est vrai, adoré Dieu d'une manière sensible ; mais il suffit que vous l'ayez adoré en esprit et en vérité, car c'est ainsi qu'il veut être adoré. Sachez d'ailleurs que ce moment est le plus difficile de votre traversée, l'endroit où l'on reconnaît les personnes vraiment pieuses : si vous soutenez victorieusement cette épreuve, tout le reste marchera ensuite sans aucune difficulté.

« Si pourtant, après maintes tentatives, vous pensiez que poursuivre l'oraison serait du temps perdu et une fatigue sans résultat, vous pourriez remplacer l'oraison par la lecture, à la condition toutefois que vous ne ferez pas cette lecture avec précipitation, mais

avec calme, savourant les vérités qui s'y trouvent, y mêlant, quand vous le pourrez, un peu d'oraison ; ce qui est très utile et même très facile aux personnes les plus étrangères à cet exercice¹. »

248. D. *Faut-il se contenter de quelques sentiments passagers de dévotion dans l'exercice de l'oraison ?*

R. De même qu'il ne faut pas se décourager en présence des difficultés que l'on rencontre dans la méditation, de même aussi, on ne doit pas trop facilement se tenir pour satisfait, parce qu'on aura goûté quelques sentiments passagers de dévotion. Nous devons, qu'on nous permette cette expression, frapper le fer pendant qu'il est chaud, et ne pas nous arrêter en si bon chemin : la perfection chrétienne ne s'acquiert pas sans un travail opiniâtre et persévérant.

« Une âme intérieure, dit le vénérable Louis de Grenade, ne doit pas se contenter de quelque petite douceur sensible, qu'elle goûte dans l'oraison. On se trompe étrangement, si l'on croit n'avoir plus rien à faire dans le chemin de la perfection, parce qu'on a versé une larme ou ressenti certain mouvement de tendresse. Pour fertiliser la terre, ce n'est point assez d'une pluie passagère qui l'arrose à la surface ; il faut une pluie abondante qui pénètre profondément dans son sein et la détrempe d'une manière complète. De même, pour qu'une âme porte des fruits, il ne suffit pas d'une légère rosée, que le moindre rayon de soleil ou la moindre brise dessèche ; il faut une véritable pluie, qui, pénétrant dans l'intime de notre âme, lui communique une vertu suffisante pour que les affaires et les soucis de ce monde ne puissent jamais la dessécher². »

1. *De l'oraison et de la considération*, p. I, c. xxx. Cinquième avis.

2. *Ibid.* Sixième avis.

249. D. *A quels signes peut-on reconnaître que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison ?*

R. Les auteurs mystiques, à la suite de saint Jean de la Croix, enseignent qu'on ne doit pas laisser l'exercice de la méditation, pour embrasser une autre oraison, sans éprouver les trois signes suivants, que nous ne faisons que résumer ici (*Theol. Myst.*, 223) :

Premièrement, quand on reconnaît qu'on ne peut plus ni méditer, ni se servir de l'imagination, et qu'on n'y trouve plus le goût qu'on y trouvait auparavant, mais qu'au contraire, on y souffre de l'aridité dans les choses qui avaient coutume de fixer les sens et de nourrir l'esprit. — Secondement, lorsque l'âme ne sent aucun désir d'appliquer l'imagination aux choses particulières, intérieures ou extérieures. — Troisièmement, quand l'âme se plaît à demeurer seule avec Dieu, avec une attention amoureuse et une grande paix intérieure, sans faire aucun acte développé, réfléchi ou aperçu, de la mémoire, de l'entendement, ou de la volonté.

On doit éprouver ces trois signes avant de quitter l'exercice de la méditation. Le premier ne suffit pas sans le second, parce qu'il pourrait se faire que les distractions ou la négligence fussent la cause de cette difficulté à méditer. C'est pourquoi il faut le second signe qui consiste à n'avoir aucun désir de penser à des choses étrangères ou éloignées de son objet, qui est Dieu. En effet, lorsque les égarements de l'esprit et la tiédeur empêchent l'âme de méditer, elle se porte immédiatement à d'autres objets. Mais cela ne suffit pas encore : il faut le troisième signe qui est le plus certain de tous. La difficulté de méditer peut venir de la mélancolie, ou de quelque autre mauvaise disposition qui produit l'engourdissement et fait qu'on reste volontiers dans l'oisiveté ; il est donc surtout nécessaire d'avoir une attention amoureuse à Dieu et une grande tranquillité intérieure.

250. D. *Les signes que nous venons d'indiquer doivent-ils s'entendre d'un état habituel, ou bien seulement du temps de la contemplation ?*

R. Les signes auxquels on peut reconnaître qu'il faut passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison, n'ont de valeur réelle que pour le temps ordinairement très court où ils se manifestent, de telle sorte qu'une âme intérieure peut être alternativement attirée par la grâce divine de la méditation à la contemplation, et réciproquement.

« Cette doctrine, dit le Père Nicolas de Jésus-Marie, ne doit être entendue que du temps de la contemplation ; car, pour les autres temps, quelque parfait qu'on soit, on doit toujours s'exercer à la méditation, et principalement à la méditation des mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Saint Thomas (2. 2. q. CLXXXI, a. 8) explique fort bien la courte durée de la contemplation, quand il dit « qu'il n'y a point d'action qui puisse durer longtemps dans sa force suprême. » Or, la force suprême de la contemplation, c'est d'atteindre à l'uniformité. En ce qui concerne les actes moins parfaits de la contemplation, on doit reconnaître qu'ils se prolongent davantage : la courte durée de la contemplation ne s'entend que de son acte uniforme et le plus parfait... Il est donc certain que le dépouillement des formes imaginaires et la cessation des actes discursifs, qu'enseigne saint Jean de la Croix, ne doit point s'entendre de toute sorte de temps, ni d'une longue durée, même pour ceux qui sont parvenus aux états d'oraison les plus sublimes, mais seulement du temps très court que dure la contemplation parfaite et uniforme. En d'autres circonstances, quelle que soit notre perfection, nous devons nous servir des formes imaginaires et des actes discursifs¹. »

1. NICOLAUS A JESU-MARIA, *carm. disc. Elucidatio phrasium myst operum Joannis a Cruce*, c. III, § 8.

251. D. *Quelles sont les règles particulières qu'il faut suivre, pendant le temps destiné à l'oraison, pour passer de la méditation à la contemplation ?*

R. Pour établir à ce sujet des règles précises autant que possible, il faut considérer trois circonstances différentes : le temps qui précède l'acte contemplatif, le temps consacré à la contemplation, enfin l'interruption du regard simple et amoureux.

1^o Avant l'acte contemplatif, ceux qui commencent à passer de la méditation à la contemplation, et même ceux qui y ont déjà fait quelque progrès, ne doivent jamais faire l'oraison mentale sans préparer le sujet de leur méditation, et dès qu'ils se sont mis en la présence de Dieu, et qu'ils ont produit les actes de foi, d'espérance, de charité, d'adoration, etc., ils doivent méditer selon l'usage, et faire des actes formels de toutes les vertus, jusqu'à ce qu'ils s'aperçoivent que le recueillement de la contemplation commence, et que leurs puissances entrent dans un repos doux et tranquille. Alors on doit supprimer les actes discursifs de la méditation pour s'appliquer au regard simple et amoureux de la contemplation. — Ceux qui ont l'habitude de la contemplation ne sont pas astreints à commencer leur oraison par la méditation ; car ils se trouvent ordinairement portés au recueillement de la contemplation, aussitôt qu'ils commencent à s'appliquer à l'oraison. Néanmoins, même dans cette dernière circonstance, c'est une excellente pratique, approuvée par les Saints de commencer l'oraison par des aspirations et des affections tendres et embrasées de l'amour divin ; mais tous ces actes doivent alors être courts, doux et tranquilles.

2^o Pendant l'acte contemplatif, on ne doit point chercher à produire d'autres actes, formels et distincts, quelque excellents qu'ils paraissent ; car le regard simple et amoureux de la contemplation est ce qu'il y a de plus saint et de plus méritoire.

3^o Quant à l'interruption de l'acte contemplatif, durant le temps fixé pour l'oraison, ou bien l'interruption n'a lieu que par intervalles, ou bien elle est entière et c'est une cessation totale de recueillement. — Dans le premier cas, on doit s'exciter par des aspirations, des affections, des actes formels et distincts, jusqu'à ce qu'on ait rallumé le feu de l'amour divin et rappelé le recueillement ; mais on n'est point obligé de revenir alors à la méditation proprement dite : un simple mouvement de la volonté et du cœur suffit, et il faut bien se garder de faire des actes empressés. — Dans le second cas, c'est-à-dire quand il y a interruption totale de l'acte contemplatif, ceux qui commencent et ceux qui avancent, doivent reprendre la méditation et les actes discursifs, ce qui ne leur sera pas difficile ; car ils n'ont pas tellement perdu l'usage de la méditation, qu'ils ne puissent la reprendre dans ces occasions. Il en est de même des parfaits, avec cette seule différence, qu'il leur sera moins aisé de méditer, et qu'ils devront employer le reste du temps de l'oraison à faire des actes de vertu et à produire des affections¹.

Les règles que nous venons de rapporter ici sont le résultat de l'expérience des Saints : leur importance est d'ailleurs manifeste, et l'on ne saurait trop s'y conformer de tout point.

252. D. *Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation ?*

R. Le principal obstacle à notre avancement dans l'exercice de l'oraison, c'est, sans contredit, la négligence et le peu de fidélité que nous apportons à nous y préparer (235, et *Theol. Myst.*, 252). Néanmoins, on doit reconnaître que notre langueur dans l'oraison vient aussi,

1. Cf. *Tradition des Pères*, etc., par le P. Honoré de Sainte-Marie, t. II, p. III, diss. 2.

quelquefois de l'ignorance des voies de Dieu, d'autres fois du trouble produit dans l'âme par la nouveauté des actes simples et confus de la contemplation. La plupart s'imaginent alors qu'ils ne font rien, qu'ils perdent leur temps, et qu'ils sont abandonnés de Dieu, ce qui les jette dans une grande inquiétude. Il n'y a rien là d'étonnant. L'acte de la contemplation dure si peu, surtout dans les commencements, il est si délicat et si imperceptible, que l'âme habituée à discourir, n'y fait pas attention et croit rester oisive ; elle veut alors sortir d'un état qu'elle considère comme très fâcheux et s'applique à la méditation, ce qui la prive aussitôt du doux repos de la contemplation. Tel est l'écueil où viennent échouer assez souvent les âmes contemplatives.

Le démon emploie mille artifices pour exciter en nous ces inquiétudes et ces découragements. Les directeurs eux-mêmes travaillent quelquefois, sans le vouloir, à ce triste résultat ; comme ils n'ont pas toujours passé par ces voies, dès qu'on leur parle de l'impossibilité de méditer, et du repos des puissances, ils se persuadent, sans autre examen, que c'est une fausse spiritualité, et forcent les âmes à revenir exclusivement à la méditation, ce qui les met à la torture, car elles n'ont plus la grâce de s'occuper ainsi dans l'oraison. Ces pauvres âmes souffrent quelquefois pendant des années entières, sans pouvoir se livrer ni à la contemplation, ni à la méditation : elles se dégoûtent enfin de l'oraison, et le plus ordinairement la quittent tout à fait.

Il faut donc se pénétrer de cette importante vérité, qu'il y a un temps pour méditer, et un temps pour contempler ; que la méditation est excellente, quand Dieu nous y appelle, mais que la contemplation est encore meilleure et plus parfaite, et que ce serait un malheur souvent irréparable de résister à la grâce qui nous y attire.

§ 4. — L'ORAISON AFFECTIVE

253. *L'oraison affective, ce que c'est.* — 254. *Son fondement solide.* — 255. *Bien comprise, elle n'offre aucun danger.* — 256. *Plusieurs manières d'occuper l'esprit pendant cette oraison.* — 257. *Dispositions pour bien profiter de l'oraison affective.* — 258. *Dégagement du cœur.* — 259. *Signes du dégagement du cœur.* — 260. *Avantages de l'oraison affective.* — 261. *Facilité.* — 262. *Nécessité.* — 263. *Mérite.* — 264. *Comment il faut s'y prendre pour bien faire l'oraison affective.* — 265. *Utilité de l'oraison affective même au milieu des distractions de l'esprit.* — 266. *Comment il faut s'y prendre, dans ce cas, pour bien faire l'oraison affective.* — 267. *Au milieu des distractions de l'esprit, l'oraison affective est toujours possible.* — 268. *Toujours facile.* — 269. *Toujours sûre.* — 270. *Excellence de l'oraison affective, surtout en cet état crucifiant.* — 271. *Défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison affective.*

253. D. *Qu'est-ce que l'oraison affective ?*

R. L'oraison affective est une élévation de l'âme à Dieu par différents actes de la volonté. Les considérations ne sont pas complètement exclues de cette oraison, principalement sous forme de préparation, mais on ne leur donne que fort peu de développement : c'est la volonté surtout qui agit.

L'oraison affective, telle que nous l'entendons ici, tient un certain milieu entre la simple méditation et la contemplation acquise qui se manifeste pleinement dans le recueillement actif ; néanmoins, le regard simple et amoureux de la contemplation s'y rencontre quelquefois et même assez souvent d'une manière très consolante, ce qui explique le langage de quelques anciens

auteurs où l'oraison affective paraît se confondre avec a contemplation. Il est, en effet, difficile qu'une âme entre réellement dans l'oraison affective sans jouir par moment de la contemplation.

Quelques auteurs appellent aussi l'oraison affective, oraison d'abandon au bon plaisir de Dieu. Dom Le Masson, général des Chartreux et grand adversaire des quiétistes, lui donne ce nom. « J'appelle, dit-il, oraison d'abandonnement, celle, 1^o qui se fait sans philosopher par trop sur son nom et sur ses qualités, puisqu'il suffit de savoir que tout vient de Dieu, et que tout lui doit être attribué ; 2^o qui ne tend qu'à s'anéantir devant Dieu pour s'unir à lui ; 3^o qui est dans l'indifférence d'y être placé haut ou bas selon la place et la posture qu'il lui voudra donner ; 4^o et qui ne désire rien que l'exécution de son saint amour¹. »

« L'oraison du cœur, dit le Père Piny, n'est autre chose qu'une union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté ; en sorte qu'on fait parfaitement cette oraison du cœur, tant que la volonté demeure unie amoureusement à Dieu et à sa sainte volonté, c'est-à-dire pour tout le temps que l'âme est dans cette *volonté actuelle* de vouloir être là pour y'aimer, adorer, et prier son Dieu, et demeurer abandonnée à sa divine volonté pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, et pour telle disposition où il lui plaira la tenir ; c'est en cela que consiste l'union affective et amoureuse de l'âme à Dieu, et par cette union, l'oraison du cœur². »

1. *Introduction à a vie intérieure et parfaite*, t. II c. vi. De l'oraison intérieure.

2. *L'oraison du cœur*, par le R. P. Alexandre Piny, docteur en théologie des Frères-Prêcheurs, c. 1. Paris, 1683. — Le P. Alexandre Piny, né à Barcelonnette, dans les Basses-Alpes, en 1638, entra jeune encore dans l'ordre de saint Dominique, au couvent de Draguignan. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie à Aix-en-Provence, il fut appelé au couvent de Saint-Jacques, à Paris, où il exerça pendant seize ans la charge de maître des novices étudiants. Nous avons d'Alexandre Piny, plusieurs ouvrages de philosophie et de théologie, et plusieurs livres de piété. « L'auteur, dit le P. Touron, traite tous ces sujets en homme véritablement expérimenté ;

Quand les auteurs appellent l'oraison affective, oraison d'abandon au bon plaisir de Dieu, ils n'entendent point exclure les autres actes de la volonté, comme le désir, l'espérance, la compassion, etc. ; c'est uniquement pour indiquer l'acte principal, autour duquel viennent se grouper et s'unir tous les autres actes affectifs de cette oraison : car, comme le dit fort bien Massoulié, « cette oraison..., en excitant les affections de la volonté, excite l'amour, qui produit tous les autres mouvements » de l'âme, et en particulier une parfaite conformité à la volonté divine.

254. D. *L'oraison affective repose-t-elle sur un fondement solide ?*

R. « Toutes les âmes, dit Massoulié, n'ont pas besoin d'une égale préparation pour faire oraison ; il y en a qui, par un continuel recueillement intérieur, conservent le feu sacré dans leur cœur, et l'ont bientôt rallumé. C'est sur ce principe qu'est fondée la seconde manière d'oraison, qui se fait par les affections. Cette oraison est très utile, et il n'y a nul danger de s'en servir. La fin de l'oraison, aussi bien que de toute la vie chrétienne, est l'union de l'âme avec Dieu : cette union, tandis que nous vivons sur la terre, se fait mieux par l'amour que par la connaissance. L'entendement a de grands avantages sur la volonté, et il est absolument plus parfait ; aussi, dans le ciel, la connaissance est plus parfaite que l'amour, dont elle est la règle et le

c'est-à-dire avec beaucoup de lumière et d'onction. Il paraît néanmoins qu'il se tenait moins sur ses gardes que le P. Massoulié contre certaines expressions, dont les nouveaux mystiques ont souvent abusé. » Cette observation du P. Touron est juste et s'applique à tous les auteurs qui ont écrit avant la controverse du quêtisme : saint Jean de la Croix lui-même et beaucoup d'autres, ont des expressions qu'il faut expliquer. — Nous ne donnerons ici que des extraits du P. Piny. Ils sont irréprochables, comme il est facile de s'en convaincre en les comparant à la doctrine si exacte de Massoulié, que nous avons eu soin de citer longuement pour éclairer et diriger nos pas, et pour montrer ainsi la parfaite orthodoxie des conclusions pieuses et pratiques du P. Piny.

mesure, en sorte que l'amour ne peut jamais y être plus grand que la connaissance. Toutefois, si nous considérons ces deux puissances dans l'ordre moral, et par rapport à la fin dernière qui est le souverain Bien, la volonté tient le premier rang ; c'est elle qui se porte au souverain Bien comme à son propre objet, et qui donne le mouvement à toutes les autres puissances pour en mériter la possession... L'union à Dieu, qui est la fin de l'oraison et de toute la vie chrétienne, se fait donc bien mieux par l'amour que par la connaissance. C'est pourquoi, quand une âme entre en oraison assez recueillie, et que la simple vue de l'objet fait une impression assez forte sur sa volonté, sans qu'il soit nécessaire d'une plus grande application, elle peut sans difficulté laisser les raisonnements et les considérations... Que si un seul regard suffit, il faut laisser le reste sans crainte, et s'occuper à produire des actes d'admiration, d'adoration, et d'amour¹. »

255. D. *N'y a-t-il pas quelque danger dans la pratique de l'oraison affective ?*

R. On peut se laisser égarer dans l'exercice de l'oraison affective, comme dans tous les autres degrés d'oraison ; mais, en restant dans les bornes d'une juste discrétion, et en se laissant conduire par les conseils d'un sage directeur, il n'y a rien à craindre.

« Il est certain, dit Massoulié, qu'il n'y a aucun danger à craindre dans cette oraison ; car du côté de l'entendement, il y a toujours quelque idée et quelque connaissance, selon qu'il plait à Dieu de lui donner une lumière plus ou moins vive, ou selon que l'âme s'est elle-même déjà plus ou moins exercée dans la considération des mystères de la foi et qu'elle en est pénétrée. La volonté forme aussi toujours quelques actes, bien que ce ne soit pas en grand nombre, et il

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. vi.

n'y a pas pour cela moins d'ardeur ni moins de mérite¹. »

« L'oraison d'abandonnement au bon plaisir de Dieu, dit Dom Le Masson, est la meilleure de toutes, et la plus sûre... Cette oraison contient toutes les autres en vertu, et toutes les autres ne croissent en perfection qu'à proportion qu'elle s'y rencontre². »

Après ces deux témoignages, choisis parmi les hommes les plus compétents, on doit reconnaître qu'il serait injuste de discréditer l'oraison affective, à cause des défauts qui peuvent s'y glisser.

256. D. *Comment peut-on occuper l'esprit pendant l'oraison affective ?*

R. Il est avantageux, nécessaire même, pendant l'oraison affective, de chercher à unir dans une certaine mesure les actes de l'entendement à ceux de la volonté.

« Il est bon, dit le Père Piny, que l'esprit soit alors appliqué à Dieu aussi bien que la volonté ; il vaut toujours mieux que l'âme soit unie à Dieu, par l'une et l'autre de ces deux puissances, du moins quand on le peut... Il me semble qu'on pourrait occuper l'esprit en trois manières différentes pendant l'oraison du cœur.

« La première manière, c'est d'occuper l'esprit par considération, examinant, méditant, ou contemplant quelque vérité du salut, quelque mystère ou perfection de Dieu. On ne doit pas oublier cependant que cette méditation n'est point nécessaire à l'oraison du cœur, que c'est une autre manière de faire oraison, et que, quand le démon nous distrairait de cette méditation, nous ne laisserions pas de très bien faire notre oraison du cœur, aussi longtemps que l'âme tiendra ferme

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. ix.

2. *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, t. II, c. vi. De l'oraison intérieure.

à *vouloir* être là pour aimer son Dieu plus qu'elle-même, à *vouloir* y demeurer abandonnée à sa divine volonté, à *vouloir*, l'y adorer, prier, et reconnaître ce qu'il est. Au reste, il me semble que, quoique l'esprit puisse s'occuper de toutes les vérités du salut, on ferait mieux pourtant de choisir une vérité capable de fortifier et d'affermir la volonté dans l'oraison du cœur ; par exemple, sur la présence et l'immensité de Dieu, qui le rend intimement et inséparablement présent à l'âme et en tout lieu, ou sur sa volonté infiniment juste, infiniment sage, infiniment paternelle, infiniment sainte et sanctifiante, quand on l'accepte et qu'on s'y tient uni, ou enfin sur sa bonté qui ne cesse de se répandre en bienfaits. Ces sortes de vérités, considérées dans la méditation, ou la contemplation, servent beaucoup à fortifier l'âme et à l'établir dans l'oraison du cœur.

« La seconde manière d'occuper l'esprit dans cette oraison est encore plus salubre, et plus utile, c'est l'occupation de l'esprit par la foi, quand l'âme en est capable et qu'elle n'est point agitée par les distractions. Cette occupation de l'esprit par une vue de foi, n'est à proprement parler qu'un simple souvenir de Dieu ou de quelqu'une de ses perfections... Il y a beaucoup à souffrir dans cette occupation de pure foi ; car l'esprit veut toujours agir, toujours voir, et toujours s'appuyer sur quelque chose de créé, et Dieu pour le faire mourir à ses propres lumières et à ses propres opérations, le tient le plus souvent dans les sécheresses, les aridités et les délaissements les plus ténébreux, qui laissent l'âme dans l'exercice de la pure foi et servent à l'affermir dans l'oraison du cœur et à l'unir encore plus intimement à Dieu par la volonté, quoiqu'avec moins de sensibilité, et quoiqu'elle n'en sente point ou peu l'union.

« Enfin, il y a une troisième manière d'occuper l'esprit pendant le temps de l'oraison du cœur, qui, à la vérité, n'est pas très connue et encore moins pratiquée. C'est une manière de connaître Dieu par l'im-

puissance où l'on est de le connaître à cause de son excellence, qui le met et l'élève infiniment au-dessus de la portée et des efforts de nos esprits, et le rend incompréhensible à tout autre qu'à lui-même... Cette manière de connaître n'est pas seulement une des plus sublimes et des plus véritables, elle est aussi une des plus sanctifiantes : elle nous inspire une très grande estime et un très pur amour pour Dieu et son bon plaisir ; elle nous porte à nous complaire saintement dans notre propre anéantissement, et à reconnaître Dieu pour Celui qui est tout ce que nous ne sommes pas et infiniment au-dessus de tout ce que nous pouvons être ; elle nous force d'avouer, par cette expérience de notre néant, que Dieu est tout et bien au delà par conséquent de toutes les idées particulières qu'on peut s'en former, et qu'il est très vrai que de nous-mêmes nous ne sommes rien et ne pouvons rien.

« Ce sont les trois manières dont notre esprit peut s'occuper pendant cette oraison du cœur... Mais quand par suite des obscurités où l'on se trouverait, comme il arrive assez souvent, il ne serait pas possible d'occuper notre esprit par l'une ou l'autre de ces trois manières, il ne faudrait pas pour cela se croire dispensé de continuer l'oraison du cœur, puisqu'on la fait parfaitement, quand véritablement, *on veut* la faire, et que l'âme est unie amoureusement à son Dieu et à sa divine volonté, de cette union de l'oraison du cœur, tant qu'elle est *dans cette volonté* d'être là pour l'aimer, l'adorer, et demeurer abandonnée à sa divine volonté. Ce qu'on peut avoir, et ce qu'on a en effet, quand on le veut, puisque ce sont *des actes* intérieurs de la volonté, et qu'on peut le vouloir, quoique l'esprit se trouve ensuite occupé involontairement à autre chose¹. » Ce dernier point que le Père Piny ne fait qu'indiquer ici, mérite de plus amples développements : nous y reviendrons bientôt (269-271).

1. *L'oraison du cœur*, c. vii.

257. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter de l'oraison affective ?

R. La confiance en Dieu, la défiance de soi-même, l'humilité, la simplicité de cœur, le dépouillement de toute volonté propre, sont les meilleures dispositions pour bien profiter de l'oraison affective.

« Les âmes qui se sentent attirées aux affections, dit Dom Le Masson, doivent s'y laisser aller, et ne recourir au discours, que lorsqu'elles verront leur volonté sèche et aride... Le secret de l'oraison est de suivre l'attrait en simplicité de cœur... sans être pointilleux sur les actes, savoir si on n'en doit pas faire du tout, ou si on en doit faire ; car ces sortes de pointilleries embarrassent, occupent et troublent les esprits, et font de grands mystères où il n'y en a guère. Qu'elles se présentent devant Dieu avec un grand détachement de tout et une pure intention de lui plaire, — ce qui doit se trouver chez elles, si c'est Dieu qui les a mises en cet état, — et qu'elles se mettent en disposition de commencer la méditation, pour se présenter humblement devant Dieu, et comme s'estimant indignes de monter plus haut. Que si elles sont tirées aux affections et aux actes, qu'elles s'y laissent aller ; si le souvenir de Dieu et de sa présence les attire plus haut, qu'elles fassent comme un petit effort d'un acte ou deux, par le même motif d'humilité et de défiance d'elles-mêmes, et puis qu'elles suivent l'attrait de Dieu... Ne craignez point d'illusion ni de tromperie, tant que vous verrez votre cœur humble, et votre esprit dans l'indifférence¹. »

« Les personnes, dit Massoulié, qui se trouvent plus disposées à produire des affections, qu'à faire de grands raisonnements, ne doivent point se troubler ; elles doivent, au contraire, s'assurer qu'il n'y a nul danger, quand elles emploieraient tout le temps de leur

1. *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, t. II, c. vi. De l'oraison intérieure.

oraison, dans l'exercice actuel d'une seule vertu, ou de foi, ou d'amour, ou d'humilité, ou d'une crainte respectueuse de la souveraineté de Dieu, etc. Il faut pourtant qu'elles commencent par la préparation ordinaire, et qu'elles fassent toujours de leur côté ce qu'elles peuvent raisonnablement : la défiance de soi-même étant l'une des meilleures dispositions pour recevoir le véritable esprit d'oraison. L'humilité chrétienne veut qu'elles se tiennent toujours dans le rang des plus imparfaits, et qu'elles suivent les règles communes. Que si, en se présentant devant Dieu, elles se trouvent déjà recueillies, et qu'elles soient pénétrées du mystère qu'elles vont méditer, elles peuvent suivre leur mouvement, sans astreindre leur esprit à la considération d'un sujet particulier : cette violence leur ôterait la dévotion, et leur ferait perdre l'esprit de leur oraison¹.

258. D. *Le dégagement du cœur est-il particulièrement nécessaire pour bien faire l'oraison affective ?*

R. « Comme c'est principalement le cœur ou la volonté qui agit dans cette oraison, dit le Père Piny, c'est aussi principalement le cœur qu'on doit préparer pour bien faire cette oraison, afin que l'union avec Dieu en devienne plus amoureuse, plus forte et plus intime. Or, on ne saurait mieux le préparer qu'en le dégageant entièrement de toutes ses imperfections ; de sorte que, si nous sentons du penchant au mal, de la répugnance au bien, et mille autres semblables imperfections, ce ne soit pas le fait du cœur ou de la volonté, mais une suite de notre malheureux état de corruption originelle. Si le cœur est dégagé, si la volonté est détachée de tout ce qu'il y a en nous d'imparfait, si les défauts dont notre nature déchue est pénétrée sont pour notre cœur et notre volonté comme autant de sujets de croix et de gémissements, on peut alors prétendre à cette union

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. VII.

amoureuse de l'âme avec Dieu, qui constitue l'oraison du cœur. C'est sans doute ce que le Saint-Esprit a voulu nous apprendre, en ne nous demandant que le cœur et la volonté : *Fili, præbe mihi cor tuum*. Comme s'il voulait dire qu'il ne nous demande pas que nous nous présentions à lui dans l'oraison du cœur avec une nature exempte d'imperfection, d'inclination au mal et de répugnance au bien,... mais qu'il demande un cœur dégagé de toutes ces imperfections, un cœur pur et saint autant qu'il le faut pour être tout à Dieu... O âmes qui gémissiez sous le poids de vos imperfections, votre sort est bien plus heureux que vous ne pensez, puisque Dieu n'attend point de vous une nature parfaite, mais seulement un cœur vraiment dégagé de ces imperfections de la nature. Vous pouvez tout espérer de sa Bonté infinie, si vous avez, par ce dégagement du cœur, levé tous les obstacles qui pourraient l'empêcher de s'unir à vous¹. »

259. D. *A quelles marques peut-on reconnaître qu'on possède ce dégagement du cœur ?*

R. « Il y a deux marques, dit le Père Piny, pour reconnaître, si notre cœur est parvenu au dégagement nécessaire à l'oraison du cœur. La première, c'est lorsque les imperfections sont devenues autant de croix pour la volonté. En effet, les imperfections qui ont été autrefois autant de sujets d'affection et de complaisance, ne sauraient se changer en croix pour le cœur et la volonté, si le cœur et la volonté n'ont point changé à leur égard. La seconde marque, c'est lorsque la volonté est toute disposée et toujours prête à demander à Dieu la délivrance des passions et des imperfections à quelque prix que ce soit. Cette marque n'est pas moins véritable que la première. En effet, on ne peut pas vouloir, désirer, et souhaiter quelque chose plus vivement

1. *L'oraison du cœur*, c. ix.

et plus sincèrement, que d'être disposé à l'acheter à tout prix. Aux termes de l'Évangile nul ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis et dans la pensée de saint Thomas, on reconnaît l'amour et la bonne volonté qu'on a pour quelqu'un ou pour quelque chose, par l'étendue du sacrifice qu'on fait à son sujet. Le cœur et la volonté sont donc véritablement dégagés de toutes les imperfections de la nature, quand non seulement ils ne voudraient pas les avoir, mais qu'ils demandent à Dieu d'en être délivrés à telle condition qu'il lui plaira¹. »

260. D. *L'oraison affective offre-t-elle de grands avantages ?*

R. « L'oraison qui se fait par les affections a ses avantages, dit Massoulié, aussi bien que celle qui se fait par le raisonnement... il faut que chacun consulte sa disposition intérieure, ou plutôt il doit observer en lui-même par quelle voie Dieu veut l'attirer à lui. Tout dépend de Dieu : notre application doit tendre à le suivre et à nous tenir dans le chemin où il nous a mis. »

« Cette oraison a trois grands avantages : sa facilité, sa nécessité et son mérite. Elle est très facile, car tous ne sont pas également capables de s'entretenir par de grands raisonnements, et presque tous peuvent aisément produire des affections. Elle est nécessaire, parce que la nécessité de pratiquer la vertu ne vient pas du côté de l'entendement, mais du côté de la volonté et de l'appétit inférieur. dont il faut ranimer la langueur et réveiller l'activité. Cette oraison est d'un plus grand mérite, car la volonté seule en est le principe, et en excitant les affections, on excite l'amour, premier mouvement du cœur qui règle tous les autres mouvements et qui est le plus parfait de tous². »

1. *L'oraison du cœur*, c. ix.

2. *Traité de la véritable oraison*, p. II, c. viii.

261. D. *Quelles sont les causes de la facilité de l'oraison affective ?*

R. « Les âmes les plus simples, dit Massoulié, qui ne savent que les premiers principes de la Religion, sont très capables de faire cette oraison ; en effet, embrasées d'un très pur amour, elles peuvent passer des heures entières avec Dieu, en lui exprimant leur ardeur par des colloques de mille manières différentes... La science et toutes les qualités de l'esprit sont pour l'homme une occasion de s'estimer lui-même, ce qui fait qu'il ne s'abandonne pas entièrement entre les mains de Dieu et qu'il perd la dévotion ; au lieu que les âmes simples ont quelquefois plus de dévotion, parce qu'elles ont plus d'humilité. Néanmoins, la science et les perfections naturelles, si on les soumet à Dieu, peuvent servir à augmenter la dévotion¹ ; car les défauts de l'homme ne viennent jamais des dons de la nature, mais du mauvais usage qu'on en fait. La simplicité de la foi avec beaucoup d'ardeur suffit pour cette oraison quoiqu'on n'ait pas beaucoup de lumières. Il ne faut que savoir aimer la bonté infinie de notre Créateur, de notre Rédempteur, de notre Sanctificateur, ou gémir devant Dieu avec une douleur accompagnée de confiance, en considérant sa propre misère et ses continuelles faiblesses ; car tous les sujets qu'on peut prendre pour méditer doivent se rapporter à ces deux chefs ; la bonté de Dieu, et notre misère ; les bienfaits que nous avons reçus de lui et que nous espérons en recevoir, et nos défauts continuels dont nous demandons le remède².

1. D. Th. 2. 2. q. LXXXII, a. 3, ad 3: Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso ; et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt ; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

2. D. Th. 2. 2. q. LXXXII, a. 3, c. : Duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius. . Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur.

Qu'est-il donc besoin de tant de discours, de tant de raisonnements et de tant de lumières, pour s'exciter à aimer un Dieu si aimable ?... Qui peut ignorer sa propre faiblesse, ses chutes et sa tiédeur ? Ce n'est pas la science qui nous les apprend, mais notre propre expérience... C'est pourquoi l'on peut continuer plus longtemps l'oraison affective que l'oraison de discours : la volonté ne s'épuise pas si facilement que l'esprit... Le meilleur moyen pour rester attentif, n'est pas d'assembler une multitude de pensées, mais d'exciter les affections de la volonté ; car nous sommes plus fortement émus par ces pieuses affections que par les opérations de l'entendement¹... C'est pourquoi le moyen le plus assuré d'avoir et de conserver une grande attention dans l'oraison, est de mettre en action la volonté, et d'exciter de fréquentes affections. La volonté bien enflammée arrête l'esprit, et l'oblige à lui tenir présent l'objet vers lequel elle se porte : ce qui est le soutien et le fruit de l'oraison². »

262. D. *L'oraison affective est-elle vraiment nécessaire pour avancer dans la vie intérieure ?*

R. Les auteurs mystiques reconnaissent unanimement que les actes de la volonté sont nécessaires dans l'oraison mentale en général ; car, comme nous l'avons fait remarquer, cet exercice spirituel, n'est point une simple spéculation. Massoulié, dans le texte que nous allons citer, va jusqu'à dire que l'oraison affective elle-même est nécessaire. Nous ne devons pas prendre cette affirmation dans un sens trop rigoureux, et l'appliquer sans restriction au degré particulier d'oraison qui nous occupe en ce moment. Toutefois, au point de vue de la perfection et du progrès de l'âme

1. D. Th. in 3, dist. 15, q. 11, a. 1 : *Magis recipit anima a re secundum affectum et vehementius movetur, quam secundum intellectum.*

2. *Traité de la véritable oraison*, p. II, c. VIII,

dans la vie intérieure, le raisonnement de Massoulié est très juste et mérite d'être cité.

« La seconde raison qui relève l'oraison affective, dit-il, c'est sa nécessité ; car nous avons plus besoin de gagner la volonté que de persuader l'entendement. La difficulté de pratiquer la vertu ne vient pas du défaut de connaissance, mais du manque d'amour : la corruption de la nature s'est plus répandue sur la volonté que sur l'entendement¹. »

« Toutes les lumières, dit encore Massoulié, toutes les considérations, tous les raisonnements sont des remèdes : ils guérissent l'ignorance qui est le premier défaut de la nature ; mais il ne sert à rien d'avoir l'esprit éclairé, si la volonté est languissante. Ne dois-je pas m'imputer ma perte, si, voyant le précipice, je me prive de la force qui m'empêcherait d'y tomber ? Et ne serai-je pas plus coupable, si je me jette moi-même dans les dangers que je vois devant mes yeux, et où je m'expose volontairement ? La faiblesse me perd, la connaissance me rend inexcusable : je puis me convaincre de mes obligations à force de méditer, je puis même, par la raison arrêter ou adoucir l'impétuosité de mes passions ; mais qui me guérira de la langueur que je sens, quand il faut accomplir la loi ? Qui me fera vaincre ma tiédeur ? Qui m'ôtera le dégoût des choses de Dieu ? Tout le secours qui me vient de l'entendement n'est qu'un remède imparfait et inutile que j'emploie ; mais l'amour, l'ardeur, le plaisir, tout ce qui vient de la volonté, si je l'excite et si je l'enflamme, voilà le vrai remède qui guérit. L'amour fait disparaître la langueur, l'ardeur chasse la tiédeur, le plaisir dissipe le dégoût ; et tout cela apporte à l'âme une force invincible... On n'a jamais entendu dire, et on ne dira jamais, que toutes les grâces extraordinaires que Dieu a faites aux âmes,... aient été communiquées

1. *Ibid.*, c. ix.

dans une oraison qui se passe toute dans le raisonnement : l'amour seul fait l'union des cœurs, et mérite ces divines communications. Mais, laissant à part les opérations extraordinaires de Dieu, on doit être persuadé qu'une âme n'a jamais senti et ne sentira jamais quelque consolation, quelque dévotion ou plaisir dans son oraison, si ces méditations ne descendent de l'esprit dans le cœur et dans la volonté, parce que tous ces sentiments de tendresse et de dévotion, sont uniquement les fruits de l'amour, et non de la connaissance et de la raison¹. »

263. D. *En quoi consiste le grand mérite de l'oraison affective ?*

R. « Cette oraison affective, dit Massoulié, est d'un plus grand mérite, parce qu'en excitant les affections de la volonté, elle excite l'amour, qui produit tous les autres mouvements : l'amour est le principe de tous les mérites que nous pouvons acquérir avec le secours de la grâce... Si nous considérons la nature de l'homme nous verrons que l'amour et la connaissance sont inséparables. La volonté ne peut jamais aimer un objet qu'il ne lui soit montré, et un objet excellent et très aimable, ne peut être connu sans être aimé... Par la considération ou par la méditation nous frappons notre cœur quelquefois aussi dur que la pierre ; mais lorsque le feu est allumé et que la volonté est bien excitée, il faut arrêter l'entendement pour laisser agir la volonté, jusqu'à ce qu'on sente qu'elle commence à se ralentir. Il faut alors revenir à la méditation, et frapper une seconde fois la volonté pour en faire sortir de nouvelles étincelles : on fait ainsi succéder la considération et l'amour. Néanmoins, il faut que l'amour, qui est la fin de la connaissance, ait la meilleure part dans l'oraison ; car la connaissance, quelque sublime

1. *Ibid.*, c. x,

qu'elle soit, ne saurait nous acquérir un seul degré de mérite, ni nous faire avancer d'un pas dans la vertu : c'est le privilège de l'amour.

« On peut appeler l'oraison affective un continuel et actuel exercice de l'amour de Dieu. On sait que la mission invisible du Saint-Esprit est un des plus grands mystères de la Religion. Toutes les fois qu'une âme fait un nouveau progrès dans l'amour de Dieu et qu'elle acquiert une nouvelle grâce, et par conséquent un plus grand mérite, il se fait une nouvelle mission du Saint-Esprit... L'âme reçoit avec le Saint-Esprit toute l'adorable Trinité ;... elle peut s'entretenir familièrement avec les Personnes divines, agir auprès d'elles avec une entière confiance, et prendre saintement tous les plaisirs qu'une si heureuse possession est capable de lui donner. Et ce qui y est plus merveilleux encore, c'est qu'elle ne reçoit pas ce don une seule fois ; mais toutes les fois qu'elle fait de nouveaux progrès dans l'amour de Dieu et qu'elle acquiert de nouveaux degrés de grâce, il se fait en elle avec une nouvelle mission du Saint-Esprit, une nouvelle présence de la sainte Trinité (*Theol., Myst.*)...

« Mais quand cela arrive-t-il ? Sera-ce quand on s'applique à faire de grands raisonnements dans l'oraison ? Sera-ce quand on reçoit des connaissances extraordinaires, ou même le don de prophétie ?... Non, certainement. Si les lumières acquises ou surnaturelles ne sont pas accompagnées d'ardeur, il n'y a rien en elles seules qui puisse mériter la présence du Saint-Esprit. Il est vrai que le Saint-Esprit opère d'une manière admirable dans l'esprit du prophète : il meut l'esprit, le cœur et la langue du prophète, comme un instrument dont il se sert pour l'édification de l'Église ; mais il n'entre pas dans son cœur pour y habiter, comme il fait dans le juste qui reçoit la grâce, ou un accroissement de grâce. L'âme ici devient conforme à Dieu par la grâce ; c'est pourquoi, pour qu'on puisse dire qu'une

Personne divine est envoyée à quelqu'un par une opération de la grâce, il faut qu'il y ait quelque ressemblance entre l'âme et cette Personne divine. Et parce que le Saint-Esprit est amour, l'âme en recevant la charité est rendue semblable au Saint-Esprit ; et toutes les fois qu'elle augmente en charité, elle reçoit de nouveau le Saint-Esprit, et par conséquent le Fils qui le produit. De sorte que le Verbe étant une connaissance avec amour, il ne se fait point de mission du Fils, si la connaissance ne se termine pas à l'amour¹. On peut donc considérer l'exercice actuel de l'amour dans l'oraison, comme une effusion du Saint-Esprit sur l'âme...

« Ce n'est pas que nous puissions jamais être assurés que les mouvements intérieurs que nous sentons, soient des opérations du Saint-Esprit... Il n'est rien de plus difficile que de se connaître soi-même : le cœur de l'homme est impénétrable, il a des replis et des détours dont on ne peut jamais trouver l'issue. Nous ne connaissons pas le principe des mouvements que nous sentons dans nos cœurs ; nous croyons que la grâce les produit, et ce ne sont quelquefois que des effets de la nature. Mais nous parlons ici en général ; le principe que nous avons établi est très assuré, et il est fondé sur l'Écriture : *la charité est le principe du mérite*. Toutes les fois qu'une âme produit des actes fervents d'un véritable amour de Dieu, la grâce augmente, et l'âme reçoit d'une manière spéciale le Saint-Esprit. Ainsi, pendant tout le temps de l'oraison qui se passe dans

1. D. Th. 1 p. q. XLIII, a. 5, ad 2 : Anima per gratiam conformatur Deo, Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti ; Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan, VI, 45 : *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me* ; et in Ps. XXXVIII, 4 : *In meditatione mea exardescet ignis*.

les affections, mais des affections véritables, saintes et efficaces, il se fait sur cette âme une effusion du Saint-Esprit¹. »

264. D. *Comment faut-il s'y prendre pour bien faire l'oraison affective ?*

R. « On ne peut prescrire de règle, dit Massoulié, pour conduire les affections dans une si grande variété d'états et de dispositions. Voici néanmoins quelques exemples. Il arrive quelquefois que l'âme vient à l'oraison toute recueillie : elle se représente Jésus-Christ en croix, et se sentant pénétrée par cette seule vue, il s'élève dans son cœur une foule de mouvements, qui veulent se produire tout à la fois pour témoigner à Dieu son amour, sa confiance, sa reconnaissance, sa douleur, etc. On voudrait alors se crucifier avec lui, et se détruire pour le venger. On s'approche en esprit pour recevoir le précieux sang qui coule de ses plaies ; on embrasse la croix, on l'arrose de ses larmes, on se plaint au Père éternel de ce qu'il exerce une si grande rigueur sur ce Fils innocent ; on voudrait avoir l'amour non pas d'un Séraphin, mais de tous les Séraphins ensemble pour l'aimer avec plus d'ardeur. Enfin, dans cet état, une âme est dans des transports qu'elle ne peut modérer ; elle parle intérieurement sans ordre et sans mesure ; elle ne sait ce qu'elle dit, ni ce qu'elle doit dire, son amour surpassant ses expressions. Saint Bernard et saint Thomas appellent cet état une ivresse spirituelle qui fait sortir l'âme d'elle-même². Il est vrai que ces mouvements sont plus violents dans une oraison infuse, où Dieu opère immédiatement par lui-même ; néanmoins, comme toutes les vertus sont les mêmes dans les imparfaits et dans les parfaits, cette disposition peut se trouver quelquefois dans une oraison assez

1. *Traité de la véritable oraison*, p. II, c. x, et xi.

2. *Amore ebriam* S. Bern. *Serm. XLVII, in Cant.* D. Th. in *Psal.*

commune, et en des personnes qui n'ont qu'une vertu ordinaire... Il est constant que dans cette manière de faire l'oraison, il n'y a aucun danger d'erreur, encore qu'il n'y ait qu'une connaissance assez simple ; et s'il y a quelque repos, il n'est que du côté de l'entendement : la volonté n'a jamais des opérations, ni plus ardentes, ni plus fréquentes...

« L'ardeur de l'âme n'est pas toujours si violente ;... se tenant alors avec respect en la présence de Dieu, elle forme de temps en temps quelque acte de foi, d'espérance, d'amour, ou de quelque autre vertu ; elle regarde Dieu comme un soleil ; écartant doucement et tranquillement les pensées et les idées des choses terrestres, qui, comme les nuages, pourraient l'empêcher de le voir à découvert, et de recevoir la chaleur qu'il communique ordinairement ; elle s'estime trop heureuse d'être en sa présence, ne doutant pas que Dieu ne la regarde, comme elle le regarde, c'est-à-dire avec amour. Dans cette vue continuelle, elle se sent enflammer, car il est impossible d'être devant le soleil ou devant un grand feu, sans en ressentir la chaleur... L'âme produit alors différents actes. Quelquefois elle se sent languissante, parce qu'elle n'aime pas Dieu comme elle devrait et comme elle voudrait. D'autres fois elle s'abandonne à la volonté de Dieu, ne voulant être dans le temps et dans l'éternité que ce qu'il lui plaira, convaincue par la connaissance de son néant qu'elle ne mérite rien, qu'elle ne peut rien mériter par elle-même, et que la volonté divine doit être la règle de son bonheur. Quelquefois elle entre dans une plus grande confiance et elle supplie Dieu de remplir le vide de son cœur ; elle ose lui dire que pour le remplir, il faut lui donner un grand amour ; parce qu'elle sent que son désir n'a pas de bornes, et que plus elle aimera cette bonté infinie, plus elle voudra l'aimer. En d'autres temps, elle écoute avec une merveilleuse fidélité les inspirations du ciel, et il lui semble que Dieu lui parle

toujours conformément à ses dispositions et à ses besoins, qu'il la reprend de ses infidélités, qu'il la pousse à faire de plus grands efforts pour l'aimer, qu'il lui fait comprendre clairement la nécessité de se mortifier sans cesse... Enfin, l'âme qui n'est pas portée au raisonnement et à la multitude des pensées, ne laisse pas de produire toujours quelques actes selon son état et sa disposition, sans perdre Dieu de vue, sans se dissiper, et sans demeurer dans un lâche assoupissement¹. »

265. D. *Peut-on se servir avantageusement de l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit ?*

R. « Cette oraison, dit Massoulié, est fort utile, particulièrement quand on a beaucoup de peine à appliquer son esprit : l'expérience prouve qu'il est plus facile de le retenir à la vue d'un seul objet, et en la présence de Dieu, que de régler ses pensées. La plus grande peine qu'on souffre dans l'oraison, vient de la légèreté et de l'inconstance de l'imagination, dont on ne peut jamais être entièrement le maître. Il arrive bien quelquefois que l'âme s'abandonne si absolument à Dieu, qu'elle en oublie toutes les créatures², et alors l'imagination est arrêtée et n'empêche pas l'application de l'esprit ; mais cette forte attention ne saurait durer longtemps ; car l'esprit humain ne peut demeurer longtemps élevé, ni rester suspendu dans la considération de quelque vérité ; la faiblesse de notre nature fait bientôt descendre à d'autres objets³. Les Saints eux-mêmes souffrent des distractions dans leur oraison.

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. VII et VIII.

2. D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 13, c. : Quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo a S. Vict., in lib. *de modo orandi*, c. II, in med.

3. D. Th. 2. 2. q. LXXXIII, a. 13, ad 2 : Mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora ; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Bien qu'il soit impossible, sans une grâce particulière, d'être exempt de distractions, on est beaucoup plus exposé dans une oraison de raisonnement, parce que l'imagination, devant fournir à l'entendement les idées qui lui sont nécessaires pour connaître les objets, il se mêle facilement des idées étrangères qui arrêtent l'entendement.

« De plus, il est difficile d'avoir une application assez forte pour continuer longtemps dans l'oraison un raisonnement sans interruption : on se fait violence, et quand même l'application serait assez grande pour achever un raisonnement sans distraction, il n'est presque pas possible, lorsqu'un raisonnement est achevé et qu'on en cherche un autre, d'empêcher que l'esprit ne s'échappe ; particulièrement dans les personnes qui n'ont pas beaucoup d'étude et à qui l'entendement ne fournit pas beaucoup de pensées. Enfin, on se trouve en certain temps dans une étrange froideur, l'esprit est si dissipé, l'imagination est si dérégulée, qu'on ne peut se recueillir ; alors il est utile de se servir de cette oraison, de laisser les raisonnements, et de remettre son esprit en la présence de Dieu, en excitant la volonté conformément à la disposition où l'on se rencontre... On fait de temps en temps quelque acte conforme au sujet de l'oraison... On écoute avec respect ce que Dieu dit dans le fond du cœur, et l'on se soumet aveuglement à tout ce que Dieu demande de nous. On s'entretient ainsi longtemps et doucement avec lui, et l'on jouit avec plaisir de cette heureuse familiarité, qu'il a la bonté de nous permettre à son égard¹. »

D'après Massoulié, l'oraison affective ou d'abandon à la volonté de Dieu, est donc très utile au milieu des distractions de l'esprit. Le Père Piny est aussi de ce sentiment. « Il n'arrive que trop souvent, dit-il, qu'on perd facilement la vue de Dieu, soit par l'embarras

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. IX.

et la nécessité des affaires, soit par l'égarement et la légèreté de l'imagination, soit encore par la tentation du démon. C'est pourquoi la sagesse et la bonté de Dieu, qui ne sauraient nous manquer en rien et particulièrement, en ce qui concerne notre sanctification et notre salut, y ont suffisamment et abondamment pourvu, en nous donnant un cœur et une volonté ; par ce moyen nous pouvons, au milieu des égarements et des distractions de l'esprit nous conserver dans une union amoureuse et affective à Dieu... Il y a donc une oraison du cœur et de la volonté, distincte, de l'oraison de l'esprit. Ce n'est pas autre chose qu'une union amoureuse, ou un mouvement affectif du cœur et de la volonté à Dieu : cette oraison consiste à *vouloir* passer tout le temps de l'oraison à aimer Dieu, et à l'aimer plus que nous-mêmes ; à *vouloir* y être pour le prier par un esprit de charité ; à *vouloir* y demeurer abandonné à sa divine volonté... Il faut remarquer que l'amour a cet avantage sur *les actes* de la plupart des vertus et sur les autres sortes d'union, que, si nous voulons aimer, nous aimons, que, si nous voulons par une véritable volonté nous unir amoureusement à la volonté de Celui que nous aimons ou que nous voulons aimer, nous possédons aussitôt cette union par cet acte de notre volonté : l'amour, en effet, n'est pas autre chose qu'un acte affectif de notre volonté... Il est donc évident que l'âme est dans l'amour de son Dieu, dans l'union amoureuse et affective avec Dieu, et par cette union dans l'oraison du cœur et de la volonté, aussi longtemps qu'elle est *dans celle volonté* de *vouloir* être là pour y aimer son Dieu, de *vouloir* y prier par charité, et de *vouloir* y demeurer abandonnée à sa divine volonté¹. »

1. L'oraison du cœur, c. 1.

266. D. *Comment faut-il s'y prendre pour faire l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit ?*

R. Nous avons déjà dit comment il faut s'y prendre, en général, pour bien faire l'oraison affective (255). Les excellents avis que nous allons transcrire, utiles en tout temps aux âmes que Dieu conduit par cette voie, apportent néanmoins des lumières nouvelles bien propres à nous éclairer et à nous guider au milieu des égarements de l'imagination et des distractions de l'esprit.

« Il me semble, dit le Père Piny, qu'on peut faire cette oraison du cœur de trois manières différentes...

« Premièrement on peut faire cette oraison, en tâchant de s'établir dès le commencement dans une *actuelle*, sincère et ferme volonté de passer, malgré les égarements de l'esprit, tout le temps de l'oraison à *vouloir* aimer Dieu de tout notre cœur, à *vouloir* l'adorer, à *vouloir* nous complaire en lui,... à être bien aise que nous ne soyons de nous-mêmes que néant, faiblesse et impuissance, afin que Dieu soit reconnu pour Celui qui est TOUT... Puisque l'amour est un acte de la volonté, il ne peut être qu'une *volonté actuelle*, et un vouloir, mais un vouloir *affectif* ; on veut aimer, et on n'a ce vouloir que pour aimer. Il est donc incontestable que l'âme est dans l'amour et dans l'union amoureuse et affective avec son Dieu, aussi longtemps qu'elle est dans cette *volonté actuelle* d'aimer son Dieu, et aussi longtemps qu'elle est bien aise de ce que Dieu est et sera toujours et immuablement ce qu'il est ; mais il faut qu'elle persévère dans cette volonté d'aimer son Dieu, et de ne vouloir aimer que son Dieu, parmi et nonobstant tous les égarements et toutes les distractions de l'imagination et de l'esprit dans l'oraison. Telle est la première manière de faire l'oraison du cœur.

« Dans la seconde manière, l'âme ne fait que demeurer abandonnée durant tout le temps de l'oraison

à la volonté de son Dieu, pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, par toutes les dispositions, où il lui plaira de la tenir, consolantes ou fâcheuses : elle est alors unie amoureusement à son Dieu de l'union la plus intime et de l'amour le plus pur. L'âme s'abandonne au commencement de l'oraison, et demeure abandonnée de *cœur* et de *volonté* à la sainte volonté de Dieu, pour ne vouloir y être traitée que selon son bon plaisir en son saint service ; elle passe ensuite tout ce temps dans une disposition d'abandon amoureux telle, que, si on lui demande alors si elle veut encore quelque chose, elle peut répondre avec sincérité et en vérité, qu'elle ne veut que Dieu et sa sainte volonté. Par cet abandon amoureux on peut dire que l'âme est et demeure unie amoureusement à son Dieu, de l'union la plus intime et de l'amour le plus pur et le plus unissant. L'union de l'âme avec Dieu, en ce monde, ne peut exister par une vue et une connaissance claire de Dieu, comme il est en lui-même : cette union est réservée pour le ciel. L'union, pour être parfaite, autant qu'elle peut l'être ici-bas, doit être *une union de volonté*, de la volonté humaine avec la volonté de Dieu ; et comme cette union ou uniformité n'est jamais plus intime et plus parfaite que quand l'âme en est venue à vouloir s'abandonner et à demeurer abandonnée à la volonté de son Dieu, pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, et pour toutes les dispositions où il lui plaira la tenir dans l'oraison et hors de l'oraison, il faut avouer que c'est là une manière de faire parfaitement l'oraison.

« Enfin, il y a une troisième manière de faire l'oraison du cœur, à laquelle on pense le moins, mais qui ne laisse pas cependant d'unir intimement et amoureusement l'âme à Dieu. C'est lorsque l'âme se trouve dans l'heureux état de souffrance et de croix, et que *se souvenant* qu'elle a un moyen d'y aimer son Dieu de l'amour le plus pur et le plus sincère, elle ne fait alors que se présenter à lui comme une victime, mais une

victime d'amour, *consentant* amoureusement à toutes les destructions qu'il veut et qu'il voudra faire en elle et d'elle, par toutes les croix qu'il plaît et qu'il plaira à sa divine volonté de lui envoyer ; et par *ce consentement* elle demeure unie à Dieu au milieu de toutes les croix de cette union d'amour, qui est le caractère distinctif de l'oraison du cœur. Il est vrai que très souvent cette manière de faire l'oraison du cœur ne paraît pas produire cet effet : l'âme, bien loin de se sentir de et se croire unie à Dieu, et au moyen de cette union de se tenir en oraison, croit, au contraire, d'après ce qu'elle sent, qu'il n'y a rien moins en elle qu'union et uniformité à la volonté de son Dieu, puisqu'au sujet de cette croix, qui doit être alors le nœud de son union à Dieu, ce ne sont que répugnances, que révoltes, que dégoûts, et que, *si elle veut* parmi toutes ces rebellions, ce n'est que contre ce qu'elle voudrait. Mais c'est aussi ce qui doit la rassurer : elle voudrait bien ne pas avoir la croix, mais pourtant *elle veut* l'avoir ; elle a des répugnances pour la croix, néanmoins elle a en même temps une *véritable volonté* de l'accepter et d'y vouloir la volonté de Dieu...

« Telles sont les trois manières dont on peut faire l'oraison du cœur. Elles renferment toutes trois une union amoureuse à Dieu extrêmement pure, sainte et sanctifiante. La première n'a en vue que Dieu, qu'on aime alors continuellement, parce qu'on veut continuellement l'aimer et se complaire en ses infinies perfections. La seconde n'a en vue que la volonté adorable de Dieu, à laquelle l'âme s'unit et demeure unie le plus intimement qu'elle le peut par cet abandon amoureux, qu'elle lui fait de tous ses intérêts et d'elle-même, et qu'elle fait durer tout le temps de son oraison. La troisième n'a en vue que la croix et la vie souffrante, non comme fâcheuse et pénible, pour s'en rebuter, mais comme un moyen divin pour aimer son Dieu, et, en acceptant la croix, pour lui demeurer unie, ainsi qu'à

sa divine volonté, de cette union qui est le but de l'oraison du cœur, et qui est en ce point d'autant plus amoureuse et plus intime, qu'elle nous fait vouloir la volonté de Dieu, en cela même que nous ne voudrions pas¹. »

267. D. *L'oraison affective est-elle vraiment toujours possible au milieu des distractions de l'esprit ?*

R. C'est un des avantages particuliers de l'oraison affective de pouvoir nous conserver dans une union amoureuse à Dieu, au milieu des distractions de l'esprit (265). On peut même dire que les plus grandes obscurités ne peuvent, dans aucun cas, nous empêcher de vaquer à cette oraison.

« Je sais, dit le Père Piny, qu'on n'admettra pas d'abord ce sentiment, mais je ne désespère point, avec la miséricorde de Dieu, de le prouver, si l'on veut prendre la peine de peser avec attention ce que j'ai à dire à ce sujet. L'oraison du cœur n'est autre chose qu'une union amoureuse de l'âme à Dieu, par cette *actuelle volonté* où elle est de *vouloir* passer le temps de l'oraison à aimer et à adorer son Dieu, à l'aimer plus qu'elle-même par l'entier abandon où elle veut être et qu'elle veut lui faire de tous ses intérêts à sa divine volonté. Il est très certain qu'on ne peut nous empêcher d'aimer, si nous le voulons, et que ce premier de tous les biens spirituels, et quasi ce bien unique, n'est pas de ces biens terrestres qu'on peut nous enlever malgré nous, et quoique nous ne le voulions pas. Or, il est évident que si les distractions de l'esprit, quand elles sont pénibles et par conséquent involontaires, nous étaient un obstacle à l'oraison du cœur, elles nous empêcheraient d'aimer malgré nous, et nous enlèveraient ce bien spirituel et quasi unique, lors même que notre volonté bien loin d'y consentir, en serait affligée. Cette oraison du cœur n'est, à proprement parler, qu'un exercice

1. *L'oraison du cœur*, c. II.

d'amour par cette disposition amoureuse, où sont le cœur et la volonté, dans cette oraison, de ne vouloir y être que pour aimer, et adorer, et vouloir demeurer abandonnée à la volonté de Celui qu'on aime. C'est pourquoi, quelque fâcheuses que soient les distractions, elles ne sauraient être un obstacle à l'oraison du cœur et empêcher de la faire parfaitement¹. »

268. D. *L'oraison affective est-elle toujours facile au milieu des distractions de l'esprit ?*

R. La facilité de l'oraison affective est un fait prouvé. On peut dire plus. Les distractions involontaires de l'esprit et les autres épreuves de la vie intérieure, quand elles sont généreusement supportées, loin de nuire à cette oraison, lui fournissent un aliment nouveau dans l'abandon filial au bon plaisir divin : il n'y a qu'à laisser faire Dieu, ce qui n'est pas, comme on va le voir, bien difficile.

« Ce qui prouve la facilité de l'oraison du cœur, dit le Père Piny, c'est que pour la bien faire, il n'y a pour ainsi dire qu'à laisser faire, et à *consentir* à tout ce que Dieu fait en nous ; en sorte qu'on peut dire que, plus Dieu mortifiera l'âme quant au sensible, plus son délaissement intérieur sera grand, plus ses ténèbres seront profondes, plus ses angoisses seront pénibles, plus ses tentations seront fortes et fréquentes, plus ses impuissances pour les actes de vertu seront extrêmes, en un mot, plus son intérieur paraîtra désolé, — plus elle pourra bien faire l'oraison du cœur, en ne faisant que laisser faire, et *consentant* à toutes les destructions que Dieu fait dans son intérieur, puisqu'elle n'est jamais plus amoureusement unie à Dieu, de cette union de cœur ou uniformité de volonté, que quand elle veut la volonté de Dieu qu'elle aime, ou qu'elle aime la volonté de son Dieu jusqu'à vouloir que tout lui soit ôté,

1. *L'oraison du cœur*, c. III.

lorsque tel est le bon plaisir de son Dieu. On pourra dire que cette fidélité à laisser faire Dieu dans toutes ces occasions demande beaucoup d'amour et de bonne volonté, et que ce n'est pas prouver directement cette facilité de l'oraison du cœur, de dire qu'il n'y a pour la bien faire, qu'à laisser faire Dieu, et à consentir aux destructions qu'il fait en nous. Cependant, il est incontestable que cette oraison est facile en ce sens que tout le monde peut la faire, puisque tout le monde peut *consentir* à ce que Dieu fait en nous : facile en ce sens qu'en tout temps et en toutes sortes de dispositions, tant pauvres soient-elles, on peut toujours la faire, puisqu'en tout temps et dans toutes les aridités intérieures, si l'on n'est pas capable d'agir et d'opérer, on peut toujours laisser faire Dieu : facile enfin en ce sens qu'au lieu que, dans les autres oraisons, bien souvent nous voulons et nous ne pouvons pas ; dans celle-ci, au contraire, nous pouvons toujours, si nous voulons, puisqu'il n'y a qu'à vouloir tout ce que Dieu y veut, et lui laisser tout ce qu'il veut, pour lui être uni de l'union de volonté la plus intime et faire cette oraison du cœur très parfaitement...

« Mais, dira-t-on, ce n'est pas assez dans l'oraison du cœur de vouloir la volonté de Dieu, comme divine, comme adorable, comme infiniment sage et équitable, il faut plus ; ordinairement, il faut la vouloir comme anéantissante, il faut la vouloir dans les mépris, les humiliations, les afflictions, les obscurités, les délaissements intérieurs ; enfin, il faut vouloir cette volonté jusqu'à l'anéantissement de tout ce qu'il y a de sensible dans la piété et la dévotion... C'est là tout ce qu'on peut objecter de plus fort contre cette facilité de l'oraison du cœur... S'il est vrai, comme il l'est en effet, que tout ce qui arrive ne vient pas seulement par l'ordre de Dieu, mais que Dieu, dont la nature est la bonté même, ne saurait rien ordonner que pour notre bien, c'est assez pour nous faire trouver la volonté divine

douce et facile, quelque fâcheuses que puissent être les dispositions intérieures où cette volonté nous réduit... Disons donc qu'il n'y a rien de si doux, de si aisé, de si facile que l'oraison du cœur, puisque, pour la faire, il n'y a qu'à *vouloir* aimer Dieu et sa volonté, et s'y tenir uni¹. »

269. D. *L'oraison affective, au milieu des distractions de l'esprit, repose-t-elle toujours sur un fondement solide ?*

R. Cette oraison affective, telle qu'elle vient d'être expliquée, ne change absolument rien aux principes exposés au commencement de ce chapitre (253-255). C'est un acte de la volonté qui s'appuie sur un acte de l'intelligence (256) ; ce n'est point l'oisiveté ni la continuité de l'oraison des faux mystiques (*Theol. Myst.* 161-162), mais, au contraire, comme le dit fort bien le Père Piny en plusieurs endroits, c'est une *volonté actuelle*, un *vouloir affectif* (264-267), ce sont des *actes* intérieurs de la volonté (268). Ces actes ne sont pas toujours très variés, mais ils sont souvent répétés ; assez ordinairement, et surtout au milieu des épreuves de la vie intérieure, ce sont des actes d'abandon au bon plaisir de Dieu. Tous ces actes, s'ils sont bien compris, n'ont rien que de très légitimes, et comme nous le verrons bientôt, il n'y a rien de plus saint, ni rien de plus sanctifiant (270). Du reste, cette manière de faire l'oraison par l'union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté n'est qu'un écho fidèle de l'oraison de Notre-Seigneur durant sa cruelle agonie.

« Nous avons un exemple en Jésus-Christ, dit Massoulié, dans l'oraison qu'il fit au jardin des oliviers, et qui fut si ardente qu'il en sua le sang. L'Évangile nous apprend qu'il ne dit que ces paroles : « Mon Père, s'il est possible, faites que ce calice s'éloigne de moi ; « mais néanmoins que votre volonté soit faite, et non

1. *L'oraison du cœur*, c. vi.

« la mienne (*Matth.* xxvi, 39)... » Et ce qui est remarquable, c'est qu'ayant quitté son oraison pour réveiller ses disciples et les avertir de prier avec lui, il ne répéta que ces mêmes paroles : *eundem sermonem dicens*. Jésus-Christ, la Sagesse éternelle, pouvait bien trouver d'autres expressions pour continuer son oraison, mais il a voulu nous faire entendre qu'une oraison pouvait être très parfaite sans une multitude d'actes, de pensées et de paroles. Quand on ne ferait durant une oraison entière que ce seul acte de conformité à la volonté de Dieu en ce peu de paroles, en excitant la volonté à les dire avec ardeur, il ne faut pas douter qu'une pareille oraison ne fût très utile et très sainte¹. »

270. D. *En quoi consiste l'excellence de l'oraison affective ?*

R. L'oraison affective se trouve assez souvent mêlée aux degrés les plus élevés de la contemplation, et, en ce sens, on peut dire qu'elle conduit l'âme à l'union la plus intime avec Dieu et au sommet de la perfection. Mais, sans sortir des voies communes de la vie intérieure, cette oraison, prise en elle-même, au degré qui lui convient ici, est déjà très parfaite, très glorifiante pour Dieu, et très sanctifiante pour les âmes.

« Il est certain, dit le Père Piny, qu'on ne peut mieux juger de l'oraison du cœur que par le rapport plus ou moins grand qu'elle a avec la gloire de Dieu, et avec notre sanctification.

« De toutes les oraisons, je n'en connais point où Dieu soit plus glorifié que dans cette oraison du cœur, qu'on la fasse de l'une ou l'autre des trois manières indiquées. En effet, y a-t-il une oraison, où l'on aime Dieu plus incessamment ? C'est une disposition continuelle de la volonté, durant tout le temps de l'oraison, de vouloir être là, et de ne vouloir y être que

1. *Traité de la véritable oraison*, v. III, c. ix.

pour aimer Dieu, pour se complaire en ce qu'il est, et en ce qu'il sera toujours et immuablement ce qu'il est. Y a-t-il une oraison où l'on aime Dieu d'un amour plus pur ? On la fait en s'unissant à Dieu par un entier abandon à sa volonté, et en demeurant ainsi abandonné durant tout le temps de l'oraison à cette volonté adorable pour tout ce qu'il lui plaira de faire de nous ; s'efforçant de laisser faire Dieu, en ne faisant qu'acquiescer à tous ses ordres, dans toutes les dispositions où il lui plaira de nous tenir... Enfin, y a-t-il un amour de Dieu plus sincère et plus véritable ? Nous sommes dans les croix et les souffrances, et nous demeurons devant Dieu comme des victimes qu'on égorge, en l'aimant par l'acceptation volontaire de sa divine et crucifiante volonté... Il est donc vrai que, si l'on juge de la gloire plus ou moins grande que nous pouvons rendre à Dieu dans nos oraisons, par l'amour plus ou moins grand, plus ou moins pur, plus ou moins continu, qu'on y exerce envers Dieu, il faut dire que c'est dans l'oraison du cœur que Dieu est particulièrement glorifié, puisque l'âme, dans cette oraison, aime Dieu continuellement, d'un amour pur et plein d'ardeur, jusque sur la croix...

« Mais l'oraison du cœur est aussi très sanctifiante pour nous-mêmes, et c'est peut-être, de toutes les oraisons, celle qui avance le plus l'affaire de notre perfection. Toutes les oraisons, il est vrai, sont bonnes, saintes et sanctifiantes, quand Dieu y appelle. Toutefois, si on les considère en elles-mêmes, on ne peut douter qu'il y en ait de bien plus excellentes les unes que les autres : ainsi la contemplation qui approche si près de Dieu est plus parfaite que la simple méditation. C'est dans ce sens que nous disons que l'oraison du cœur est l'une des plus excellentes et des plus sanctifiantes. Car, s'il est vrai, et c'est une maxime dans la vie spirituelle, que l'oraison la plus sanctifiante pour nous est celle dans laquelle Dieu nous veut, n'avons-

nous pas lieu de dire que l'oraison du cœur est l'une des plus sanctifiantes, puisqu'on est toujours sûr que Dieu nous y veut. Il n'en est pas de même de l'oraison qu'on fait par méditation, de l'oraison de quiétude ou de contemplation... Dieu nous veut en certain temps dans ces oraisons, mais il nous y veut pas toujours.. Mais, quand nous nous mettons en oraison, Dieu veut très certainement que nous soyons tout le temps de l'oraison dans cette disposition de cœur et de volonté, de vouloir être là pour l'aimer plus que nous-mêmes, de vouloir nous abandonner et demeurer abandonnés à sa divine volonté pour tout ce qu'il lui plaira de faire en nous et de nous, et de vouloir accepter les dispositions pénibles et crucifiantes, autant de fois qu'il lui plaira de nous faire part de sa croix ; et comme c'est là ce qu'on appelle oraison du cœur, il faut dire que cette oraison est une oraison où Dieu nous veut, préférentiellement à toutes les autres. Dieu le veut, parce qu'il veut notre sanctification, et que cette oraison est très sanctifiante pour l'âme...

« Cette oraison du cœur est encore une des plus saintes et des plus sanctifiantes, dans les trois significations où l'on peut prendre le mot de saint et de sanctifiant. Saint Thomas nous fait remarquer qu'une chose peut être appelée sainte et sanctifiante en trois manières. Premièrement, en ce qu'elle est élevée ou nous élève au-dessus de toutes les choses de la terre : *Sanctum quasi non terrenum*... De toutes les oraisons il n'en est peut-être point qui nous élève autant de cœur et de volonté au-dessus de tout ce qu'il y a d'humain et de terrestre, puisqu'elle nous élève jusqu'au dessus de nous-mêmes pour n'avoir en vue que Dieu seul, que nous y aimons uniquement, ne faisant cette oraison que pour vouloir l'aimer et l'adorer pour ce qu'il est... Secondement, le mot *saint* signifie quelque chose de fixe, de stable, et de ferme dans le bien : *Sanctum quasi in bono firmum*... Y a-t-il une oraison plus

propre à affermir dans le bien que l'oraison du cœur, où l'âme s'abandonne et demeure abandonnée durant toute l'oraison à la volonté de Dieu pour vouloir, et et ne vouloir être, que tout ce qu'il lui plaira qu'elle soit... Enfin, ce mot *saint*, par son étymologie signifie teint de sang : *Sanctum quasi sanguine tinctum*... L'oraison du cœur est encore particulièrement sainte en ce sens, puisqu'elle se fait le plus souvent sur la croix, où l'âme demeure unie à son Dieu, voulant sa volonté jusqu'à l'accepter sous le divin pressoir de la croix... L'oraison du cœur est donc l'une des plus excellentes, puisqu'elle est sainte et sanctifiante en toutes les manières où l'on peut prendre le mot de saint et de sanctifiant¹. »

271. D. *Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison affective ?*

R. On en signale plusieurs : une ferveur indiscrete qui épuise le corps et néglige la pratique des vertus tueuse qui porte à se croire parfait et conduit par le (Theol. myst., 207-216), une disposition présomptueuse Saint-Esprit en tout ce qu'on fait (Theol. myst., 256), en enfin une sorte de nonchalance et d'oisiveté qui suspend l'exercice des puissances de l'âme (*ib.* 230).

L'oraison affective peut aller quelquefois jusqu'à l'oraison de quiétude (207), mais l'oraison de quiétude, quelle qu'elle soit, ne cesse jamais d'être un acte (Theol. myst., 161, 162). « Nous portons, dit Massoulié, l'image de la sainte Trinité en nous-mêmes. Les trois puissances de l'âme représentent les trois Personnes : il faut qu'elles soient en acte... Que font ceux qui, sous ce prétexte d'une oraison de quiétude, restent comme des idoles sans connaissance, sans amour et sans aucun mouvement spirituel ? Ils effacent les plus beaux traits de cette divine image, et ils laissent les puissances vides, inutiles, sans lumière, sans amour et sans ac-

1. *L'oraison du cœur*, c. iv.

tion, et par conséquent, sans aucune ressemblance avec Dieu. Prenez garde, dit saint Bernard, que le repos ne dégénère en oisiveté¹. Quel fruit peut tirer une âme de cet état, où les puissances demeurent languissantes et mortes ? La véritable vie ne consiste que dans l'action². C'est de ce faux repos que les démons se jouent en nous amusant et en nous dissipant... Il faut donc que la volonté agisse, sans que l'on fasse de grands raisonnements : on fait alors l'oraison d'une manière plus simple, en s'arrêtant dans le regard d'un seul objet qui enflamme la volonté³. »

§ 5. — L'ORAISON DE RECUEILLEMENT ET LA CONTEMPLATION ACQUISE

272. Définition. — **273. Les deux périodes de l'oraison de recueillement.** — **274. Les divers noms de l'oraison de recueillement.** — **275. Exposé de cette oraison d'après sainte Thérèse dans le Château intérieur de l'âme.** — **276. L'oraison de recueillement telle qu'elle est définie dans le Chemin de la perfection.** — **277. Rapports entre l'oraison de recueillement et l'oraison de quiétude.** — **278. L'oraison de recueillement d'après saint Jean de la Croix.** — **279. L'oraison de recueillement d'après saint François de Sales.** — **280. L'oraison de recueillement d'après Bossuet.** — **281. Les actes de l'oraison de recueillement.** — **282. L'oraison de recueillement n'expose pas à l'oisiveté spirituelle.** — **283. Les effets de l'oraison de recueillement.** — **284. Les exercices propres aux débutants.** — **285. Préparation à cette oraison d'après sainte Thérèse.** — **286. Méthode tirée du Château intérieur.** — **287-290. Différents modes de préparation.** — **291. Opportunité de ces méthodes.**

1. Cavendum est in otio otium. *De consid.* l. II.

2. D. Th. 1 p. q. XVIII, a. 1, c : Illa proprie sunt viventia quæ se... movent.

3. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. VI.

272. D. *Qu'est-ce que l'oraison de recueillement*¹ ?

R. L'oraison de recueillement est une forme supérieure d'oraison affective, bien plus parfaite que la précédente.

L'âme se met en la présence de Dieu et se fixe sur le sujet de l'oraison. Après un raisonnement sommaire et rapide qui lui donne comme une intuition de la vérité qu'elle considère, l'âme éprouve un sentiment très doux, quoique faible encore et passager, de la présence et de la possession de Dieu. L'attention, accompagnée et soutenue par des sentiments très affectueux, se porte sur sa *Majesté* pendant que la volonté, dans la paix et le repos, s'épanche en aspirations amoureuses très brèves et espacées.

Ce sentiment de la divine présence n'est pas le fruit de l'imagination ni du raisonnement, c'est une récompense que le Seigneur accorde libéralement à l'âme qui s'est excitée à l'amour de Dieu dans la ferveur de ses prières et le recueillement de l'oraison ; il ne dépend donc pas *exclusivement* d'elle de jouir de cette attention affectueuse. Elle ne peut pas non plus interrompre son oraison de son plein gré. Sans doute, aucune de ses facultés n'est liée, elle n'est pas absorbée en Dieu, mais son attention est suffisamment fixée pour qu'elle ne songe pas à cesser son oraison ; elle peut néanmoins le faire dès qu'une distraction se présente, ce qui arrive facilement et fréquemment².

273. D. *Y a-t-il lieu de distinguer deux périodes dans l'oraison de recueillement ?*

R. Nous croyons nécessaire de distinguer une première

1. Voir N° 207-4°

2. Cette notion de l'oraison de recueillement, est le résumé du développement que sainte Thérèse en donne à la III^e et à la IV^e Demeure du *Château intérieur*. Nous avons exposé cette doctrine assez longuement au N° 207 au 4^e degré de l'oraison. Nous y revenons aux N° 275 et 276.

période d'*activité* qui tend vers une seconde période au cours de laquelle l'âme devient de plus en plus *passive*.

Dans la première période l'âme est souvent favorisée d'une façon faible et passagère de certaines grâces propres à la contemplation *infuse* dont la période *passive* de l'oraison de recueillement est en quelque sorte le seuil, donnant accès à la pleine vie mystique.

Il ne faudrait pas cependant établir une cloison étanche entre ces deux périodes, bien que l'on puisse les considérer comme deux genres différents d'oraison ; car la seconde est l'évolution lente et normale de la première. La période contemplative peut même ne pas avoir lieu ; elle n'est pas la conséquence nécessaire de la période *active* ; elle est due surtout à la générosité de Dieu qui tient compte des pieux désirs de l'âme, de sa constante fidélité à la prière et la méditation.

Ce double aspect de l'oraison de recueillement en fait une oraison mitoyenne entre les degrés inférieurs et les degrés éminents de l'oraison ; il indique un état de transition de l'âme qui passe de la vie ascétique à la vie mystique, qui est arrivée au seuil de la contemplation *infuse*¹.

D'après le P. Arinterro, cette oraison, en raison de sa seconde période, serait comme un premier degré de la contemplation surnaturelle, œuvre du don de sagesse, elle participerait néanmoins à la méditation ; elle serait donc partiellement acquise et partiellement infuse et formerait donc bien un terme de transition. Enfin, on pourrait la considérer comme une contemplation inférieure, par laquelle Dieu couronnerait les efforts de la méditation et des entretiens familiers de l'âme avec lui : *es realmente el grado inferior de la infusa con que Dios... suele dignarse coronar nuestros esfuerzos por*

1. « Veritatem diu quæsitam, tandemque inventam, mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, ejusque admirationi diutius inhaerere. Et hoc est meditationem in contemplationem transire. » RICH. DE SAINT-VICTOR : *De contemplatione*.

meditar y conversar afectuosamente con El. Cuest. mist. 2 a. art. 7.

Ce sont ces deux caractères que M. Tanquerey distingue dans l'oraison de simplicité, laquelle selon nous, n'est qu'une variante de l'oraison de recueillement : « Dans ses débuts, l'oraison de simplicité est une contemplation faible et intermittente qui vient se greffer sur l'oraison affective... Mais... l'âme qui regarde et aime se met par là-même dans un état de docilité qui la rend « *facile mobilis a Spiritu Sancto* », selon l'expression de saint Thomas ; qu'il plaise à la divine Bonté de s'emparer d'elle pour y produire un recueillement plus profond, une vue plus simple de quelqu'une de ses divines perfections, un amour plus intense et nous avons alors l'oraison infuse de simplicité telle que Bossuet la décrit... Ainsi s'affirme la continuité entre l'*oraison affective simplifiée* que l'on peut acquérir par l'esprit de foi et la *quiétude*, oraison infuse produite avec la collaboration de l'âme par les dons du Saint-Esprit. Il y a une différence essentielle entre les deux, l'une étant acquise et l'autre infuse ; mais il y a un trait-d'union, un pont, c'est l'oraison de simplicité qui commence par une simple vue de foi et se termine, quand il plaît à Dieu, par la mainmise du Saint-Esprit sur l'âme. Cf. *La Vie Spirit.* déc. 1920.

L'oraison de recueillement est particulièrement importante, non point parce qu'elle serait la *contemplation ordinaire* que l'âme pieuse devrait se proposer comme le terme de son ambition spirituelle, puisqu'elle n'est que le prélude de la contemplation infuse ; mais parce qu'elle est le signe d'un appel individuel de Dieu invitant l'âme à monter plus haut : « *ascende superius* » ; or, il est souverainement important à son progrès surnaturel que l'âme réponde fidèlement à ces divines sollicitations¹.

1. Cf. *Notre Mémorial de la Vie spirituelle*, pp. 297-299.

274. D. *Quels noms donne-t-on encore à l'oraison de recueillement ?*

R. On la désigne sous le nom de *contemplation ordinaire, active ou acquise* (le P. Thomas de Jésus, carme, (1610) auquel on attribue l'idée première de cette appellation ; le P. Baker, bénédictin (1630) ; Vallgornera, O. P. (1640) ; *de recueillement actif*, (Meynard : premières éditions du Traité de la Vie intérieure) ; *de simple remise en Dieu* : (Saint François de Sales) ; *d'oraison de simplicité* (Bossuet), etc...

Les expressions de *contemplation active ou acquise, de recueillement actif*, désignent bien la préparation spontanée de l'âme pour se livrer à cette oraison, mais elles laissent supposer que l'activité de l'âme reste la même pendant toute l'oraison, qu'elle accompagne la période contemplative et se confond avec elle. Or cela n'est pas exact. *L'activité* consiste en ce que l'âme se met en la présence de Dieu, s'excite à son amour pour jouir du sentiment de sa sainte présence dans la plus intime de son être, mais elle diminue à mesure que cette attention amoureuse s'accroît, elle cesse pratiquement ou du moins, d'une façon consciente dès que la contemplation devient intense sous l'influence du Saint-Esprit ; l'âme devient alors passive. Il peut même se faire que, malgré les bonnes dispositions de l'âme, Dieu ne juge pas à propos de répondre à ses désirs et alors la période de contemplation n'a pas lieu. L'oraison n'en reste pas moins une oraison de recueillement, mais elle ne saurait être désignée dans ce cas sous le nom de contemplation proprement dite, seul le terme de recueillement *actif* peut lui être attribué ; cependant il cesse de rendre tout le sens de cette oraison quand elle arrive à son plein épanouissement.

Les autres expressions de « *simple remise en Dieu* » « *d'oraison de simplicité* », font trop abstraction de la période laborieuse de la préparation et de la méditation

préalable (si courtes soient-elles, elles existent). Elles mettent seulement en relief l'idée de la contemplation infuse, et nous avons vu que celle-ci peut ne pas se produire bien que l'âme se soit mise en oraison par la méthode de l'oraison de recueillement.

Nous adoptons donc de préférence l'appellation *d'oraison de recueillement* sans qualificatif. Elle nous paraît plus précise ; dans son ampleur, elle inclut les deux périodes de ce genre d'oraison, laissant la liberté d'en spécifier les débuts ou l'aboutissement. Elle est toujours vraie. Du reste, c'est l'expression dont se sert sainte Thérèse soit dans le *Chemin de la perfection* : chap. xxvii et xxix, soit dans *Le Château intérieur de l'âme*, III^e et IV^e Dem¹.

Le P. Poulain ramène à une seule et même oraison, *l'oraison de simplicité, le recueillement actif et la contemplation acquise*. (*Des grâces d'oraison*, II, 8 et IV, 6, 5^e é.)

Mr. Tanqueray identifie l'oraison de simplicité considérée dans ses deux phases avec contemplation acquise. (*Revue de la Vie spirit.*, déc. 1920).

Dom Vital Lehodey ramène aussi la contemplation acquise à l'oraison de simplicité. Selon lui, « c'est la contemplation où l'on peut s'élever par sa propre industrie avec les grâces ordinaires d'oraison. » (*Les Voies de l'oraison mentale*, p. 205.)

Mgr Farges est du même avis. Il cite ces paroles de saint Thomas : dans les degrés inférieurs de l'oraison, l'âme aime et est aimée, elle cherche et elle est cherchée, elle appelle et elle est appelée ; mais, dans celui-ci, par un procédé admirable et indicible, elle enlève et elle est enlevée, elle prend et elle est prise, elle serre et elle est fortement étreinte, et par le nœud de l'amour, elle se lie à Dieu, seule à seul avec Lui². Puis, il conclut : « On ne pouvait exprimer d'une manière plus forte la

1. Dans le *Chemin de la Perfection*, sainte Thérèse parle tout spécialement du recueillement *actif* ou *acquis* ; dans le *Château intérieur de l'âme* elle insiste particulièrement sur le recueillement *passif* ou *infus*.

2. Opusc. 65. L'authenticité de cet opuscule n'est point démontrée.

distinction radicale entre la contemplation *active* ou *acquise* et la *contemplation passive* ou *infuse* ; entre celle que nous produisons par notre propre effort, assisté de la grâce ordinaire, dans *l'oraison de simplicité*, et celle qui est produite en nous et sans nous, par la grâce extraordinaire et mystique du Tout-Puissant ». En note il rappelle que « Benoît XIV accepte cette distinction de la contemplation acquise et infuse qu'il estime être l'enseignement commun des théologiens ». (*Les phénomènes mystiques*, pp. 77-78.)

Le P. Arinterro n'est pas favorable à l'expression *contemplation acquise*, mais il reconnaît qu'il existe un état d'âme et un degré d'oraison répondant parfaitement à celui qui est désigné par cette expression : « *Tiene algo de adquirido y algo de infuso*¹ ». Il y voit volontiers une oraison de transition. Il préférerait qu'on lui donnât le nom de contemplation surnaturelle initiale ou imparfaite.

Le P. Lamballe rejette également toute contemplation acquise. Il admet cependant des oraisons incomplètement passives, parmi lesquelles il compte justement *l'oraison de recueillement* qui présente le double caractère de l'oraison désignée sous le nom de *contemplation acquise*. Les textes de sainte Thérèse qu'il cite ne font que corroborer cette thèse². Quant à la citation qu'il fait dans le but de prouver que sainte Thérèse exclue formellement toute oraison mixte, elle n'est pas convaincante. Le texte original n'est pas rendu de la même façon par tous les auteurs. Sainte Thérèse aurait écrit dans sa *Vie*, après avoir parlé de l'oraison affective : « C'est la manière d'oraison par laquelle tous doivent commencer, continuer *et finir* jusqu'à ce qu'il plaise au Seigneur *d'élever à des états surnaturels* ». Ch. XIII, p. 123. Or le texte espagnol (Edit. de la Fuente) ne dit pas simplement : « *A des états surnaturels* »

1. *Cuest. mist.*, 2^e éd., p. 288-291.

2. *La Contemplation*, p. 147.

mais « à d'autres choses surnaturelles » « à otras cosas sobrenaturales ». Or, parmi ces choses surnaturelles qui ne constituent pas nécessairement des *états*, surnaturels, se trouve précisément cette oraison de recueillement qui naît de la méditation affective pour s'épanouir dans le surnaturel de la contemplation.

Enfin, Mr Saudreau n'admet pas davantage la contemplation acquise. Il pense que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix la proscrivent². Néanmoins, il reconnaît que l'opinion de Dom Vital Lehodey à ce sujet est respectable : « Cette opinin très *différente de celle de la plupart des partisans de la contemplation acquise*, est respectable³ ».

Donc, en réalité, cette controverse est plutôt une question de *mois* qu'une affaire de doctrine. Il semble bien que, pratiquement, tous les auteurs mystiques reconnaissent une oraison qui participe à la fois à la méditation et à la contemplation. Qu'on l'appelle contemplation acquise, oraison de simplicité, contemplation incomplètement infuse ; peu importe. Pour nous, nous préférons l'expression de sainte Thérèse et nous la désignons sous le nom d'*oraison de recueillement*⁴.

275. D. *Quelles conclusions peut-on tirer de l'exposé que sainte Thérèse fait dans le « Château intérieur de l'âme », relativement à l'oraison de recueillement ?*

R. 1^o Le recueillement *actif* dont parle sainte Thérèse à la troisième Demeure et auquel elle fait encore légèrement allusion dans la quatrième où elle traite spécialement du recueillement *passif*, apparaît comme l'aboutissement de la *méditation* qui s'effectue par le travail de l'entendement⁵.

1. Cf. LAMBALLE, *op. cit.*, p. 94. — *Alphonse de la Mère des douleurs*, I, IV, p. 40.

2. *La vie spirituelle*, mars 1921, p. 471.

3. *Ib.*, p. 467.

4. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp. 279-283.

5. « La (oracion) del recogimiento no se ha de dejar la meditacion ni la obra del entendimiento. » IV^o Dem. ch.

2^o Or, les bienfaits spirituels que sainte Thérèse désigne sous le nom de « *Contentements* » procèdent aussi de ce travail de l'entendement¹.

3^o Donc, les *Contentements* sont le propre de l'oraison de *recueillement actif*, comme les *Goûts* que la sainte oppose aux *Contentements* sont le propre de l'oraison de *recueillement passif* et de l'*oraison de quiétude*².

4^o Mais, parlant des *Contentements*, la sainte déclare d'une part que ces contentements semblent être l'acquisition de notre méditation, de nos prières, de nos bonnes œuvres, au point qu'on dirait qu'ils viennent de notre nature et que nous les avons gagnés par notre travail ; d'autre part, elle dit que s'ils sont le paiement d'un juste débiteur, ils sont aussi la récompense d'un Père miséricordieux qui nous donne beaucoup plus que nous ne le méritons ; puis, elle conclut que ces contentements prennent naissance dans notre nature et s'épanouissent en Dieu.

Au contraire, quand la sainte parle des *Goûts* de l'oraison de quiétude, elle dit que ni nos méditations, ni nos efforts, ni nos larmes n'y peuvent rien, que Dieu les accorde à qui il veut et quand il veut, souvent même quand l'âme s'y attend le moins. Ces goûts divins, d'après elle, procèdent de Dieu et se réalisent dans notre âme³.

1. « La (el agua) que viene por arcaduces, es a mi parecer LOS CONTENTOS que tengo dicho que se sacan con la meditacion, porque traemos con los pensamientos, ayudandonos de las criaturas en la meditacion, y cansando el entendimiento ; y como viene, en fin, con nuestras diligencias, hace ruido quando ha de haber algun hinchimiento de provechos que hace en el alma. » IV Dem., ch. II.

2. « Los que yo llamo Gustos de Dios que en otra parte lo he nombrado oracion de quietud. » IV Dem., ch. II.

« La de recogimiento... es muy menos que la de los gustos que he dicho de Dios. » IV Dem., ch. III.

« Pareceros ha, que Contentos y Gustos, todo es uno, que para que hago tesa diferencia en los nombres ? A mi pareceme que la hay muy grande. » III Dem., ch. II.

3. « Los Contentos me parece a mi se puden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditacion y peticiones a Nuestro Senor, que *procede*

5^o Donc, l'oraison de recueillement caractérisée par les *contentements* spirituels est *active* dans son principe, ses résultats paraissent acquis par le travail spirituel de l'âme ; et cependant elle devient *passive* dans son épanouissement, alors que l'âme est comblée des faveurs divines qui, bien que surnaturelles et infuses, lui sont accordées en considération de ses efforts, quand Dieu veut l'encourager à persévérer et à entrer dans les voies supérieures de la contemplation¹.

6^o Cette oraison de recueillement est donc bien une oraison de transition entre les degrés inférieurs de l'oraison et les degrés supérieurs de la contemplation ; elle participe à la nature de ces deux extrêmes, c'est d'abord l'effort de la méditation par les considérations de l'entendement, puis c'est le repos de l'âme dans la contemplation et les jouissances que Dieu lui accorde².

7^o C'est pourquoi, après avoir répété, différentes fois, que les *contentements*, propres à l'oraison de recueillement, sont le fruit de nos efforts, sainte Thérèse, abordant la description des goûts qui sont parfois accordées au

de nuestro natural, aunque en fin ayuda para ellos Dios... que no podemos nada sin El, mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos, y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado. » IV Dem. c. i.

« En estos no deja el Señor de pagar como justo, y an como misericordioso, que siempre da mucho mas que merecemos, con darnos contentos barto mayores que los podemos tener en los que dan los regalos y distraimientos de la vida. » III Dem. ch. II.

« Estos Contentosson naturales, ...comienzan de nuestro natural mesmo y acaban en Dios. » IV Dem. ch. i.

« Querreis... procurar tener esta oracion (de quietud) y teneis razon... (Pero)... aunque mas meditacion tengámos, aunque mas nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene esta agua por aqui, solo se da a quien Diosquiere, y quando mas descuidada esta muchas veces el alma. » IV Dem. ch. II.

1. « Mas no pienso que da muchos *Gustos*, si no es alguna vez, para convidarlos con ver lo que pasa en las demas moradas, porque se dispongan a entrar en ellas. » III Dem. ch. II.

2. « La « oracion) de recogimiento... es muy menos que la de los gustos que dicho de Dios ; sino que *es principio para venir a ella*; que en la de recogimiento no *se ha de dejar la meditacion* ni la obra del entendimiento. » IV Dem. ch. III.

Los gustos comienzan de Dios, y sientelos el natural, y goza tanto dello como gozan los que tengo dicho y mucho mas. IV Dem. ch. i.

cours de cette oraison les présente comme des faveurs surnaturelles qui renferment les éléments essentiels d'une véritable contemplation *infuse* et qui dépendent du bon plaisir divin. Par là, elle donne à entendre que l'âme pieuse qui s'est préparée à cette méditation n'est point assurée de pouvoir arriver à son plein épanouissement dans la contemplation convoitée.

Les *Goûts* spirituels de l'oraison de recueillement *passif* sont les suivants :

a) *Un sentiment intime surnaturel de la présence et de la possession de Dieu.*

« Quand Dieu accorde cette grâce, elle aide singulièrement à chercher Dieu en soi-même... Mais ne pensez pas que ce recueillement s'obtienne par le travail de l'entendement en s'efforçant de penser à Dieu au-dedans de soi-même, ni par celui de l'imagination en se le représentant en soi. Ceci est très bon, c'est une manière de méditer vraiment excellente. Mais il ne s'agit pas de cette façon de faire qui est au pouvoir de chacun, toujours avec le secours de Dieu, bien entendu. Ce dont je parle est différent. Quelquefois, avant même que l'on ait commencé de penser à Dieu, on éprouve seulement d'une manière très marquée une suave impression de recueillement. Ceux qui en ont l'expérience me comprendront... La chose ne dépend pas de notre volonté, elle n'a lieu que lorsque Dieu veut bien nous en faire la grâce¹ ».

b) *Une illumination intérieure surnaturelle.*

« Quand sa Majesté veut que l'entendement cesse d'agir, elle l'occupe d'une autre manière et cela en lui

1. « Para buscar a Dios en lo interior... es gran ayuda cuando Dios hace esta merced. Y no penseis que es por el *entendimiento adquirido*, procurando pensar dentro de si a Dios, ni por la imaginacion, imaginandole en si; bueno es esto y *ecelente manera de meditacion*... Mas lo que digo es en diferente manera; y que *algunas veces* antés que se comience a pensar en Dios... sientese noblemente un encogimiento suave a lo interior, como vera quien pasa por ello... aca no esta en nuestro querer, sino quando Dios nos quiere hacer esta merced. » IV Dem. ch. III.

communiquant une lumière, si fort au-dessus de celles qu'il pourrait acquérir par ses efforts qu'il reste profondément absorbé. Alors, sans savoir comment, il se trouve bien mieux instruit qu'il ne l'eut été avec toutes ses industries pour suspendre son activité¹. »

c) *Des aspirations amoureuses dans le repos des facultés.*

« Pour l'âme qu'il a plu au Seigneur de placer en cette Demeure, la conduite la plus convenable, à mon avis, est celle que je viens d'indiquer. Après cela, sans nulle violence, sans bruit, qu'elle tâche d'empêcher l'entendement de discourir, mais qu'elle n'essaie point de le suspendre, non plus que l'imagination, car il est bon de considérer que l'on est en la présence de Dieu et de réfléchir à ce qu'il est. Que si l'entendement se trouve absorbé parce qu'il éprouve en lui-même, fort bien : mais qu'il ne cherche pas à comprendre ce dont il jouit, parce que c'est à la volonté que le don s'adresse. Ainsi, qu'il la laisse à sa puissance, sans y mêler ses propres industries, se bornant à lui suggérer quelques paroles d'amour. Du reste, il arrive souvent en cet état que, sans le chercher, on ne pense à rien, mais c'est pour peu de temps². »

276. D. *Comment s'exprime sainte Thérèse relativement à l'oraison de recueillement dans « le Chemin de la perfection » ?*

R. La doctrine que la sainte a expliquée dans le

1. « Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocupale por otra manera, y da una luz en el conocimiento, tan sobre lo que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber como, queda muy mejor enseñado, que no contodas nuestras diligencias para echarle mas a perder. *Ib.*

2. « Lo que entiendo, que mas conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter en esta morada (la cuarta) es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle, ni el pensamiento, sino que es bien que se acuerde, que esta delante de Dios, y quien es este Dios. Si lo mesmo que siente en si lo embebiere, enhorabuena ; mas no procure entender lo que es, porque es dado a la voluntad ; deje la gozar sin ninguna industria mas de algunas palaveras amorosas, que aunque no procuremos aqui estar sin pensar nada, se bsta muchas veces, aunque muy breve tiempo. *Ib.*

« Château intérieur de l'âme », elle l'avait exposée, dans des termes différents, sans doute, dans « le Chemin de la perfection », mais en indiquant toujours ce double caractère qui est propre à l'oraison de recueillement.

En effet, parlant des débuts de ce recueillement, elle dit : « Vous devez savoir que *ce n'est pas une chose surnaturelle*, mais qu'il dépend de notre volonté et qu'ainsi nous le pouvons avec l'assistance ordinaire de Dieu qui nous est nécessaire pour poser un acte quelconque et même pour avoir une bonne pensée. Car il ne s'agit pas ici du silence des facultés, mais d'une simple retraite de ces puissances au fond de l'âme¹.

Parlant, au contraire, de la seconde période, elle dit : « On l'appelle oraison de recueillement parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et rentre au dedans d'elle-même avec Dieu. *Là, le divin Maître l'instruit et lui accorde plus promptement par ce moyen que par tout autre, l'oraison de quiétude...* Dès que vous vous mettez en oraison, vous sentirez aussitôt vos sens se recueillir ; on dirait des abeilles qui rentrent dans la ruche pour travailler à faire le miel. Cela aura lieu *sans qu'il vous en coûte ni effort, ni sollicitude*. Dieu récompense ainsi la violence que votre âme s'est faite pendant quelque temps ; et il lui donne un tel empire sur ses sens, que c'est assez d'un signe, quand elle veut se recueillir pour qu'ils obéissent et le recueillent avec elle. Il leur arrive encore de sortir, mais c'est beaucoup qu'ils se soient soumis une *fois*².

C'est donc bien toujours le même enseignement. L'oraison de recueillement est *active* dans sa première période, ses résultats paraissent le fruit de ses efforts ; puis, dans la seconde période, elle devient *passive*, l'âme est sous l'action divine de telle sorte, qu'elle jouit sans aucune sollicitude de sa part. C'est bien toujours

1. Chap. xxix.

2. Chap. xxviii.

cette idée d'oraison de transition qui passe de la simple méditation au premier degré de la contemplation infuse, à savoir l'oraison de recueillement passif qui précède souvent celle de *quiétude*. »

217. D. *Quelle comparaison sainte Thérèse établit-elle entre l'oraison de recueillement actif et l'oraison de quiétude ?*

R. Représentez-vous dit la sainte, deux fontaines dont les bassins se remplissent d'eau... Je dis donc que ces deux bassins se remplissent d'une manière différente : l'un reçoit une eau qui vient de loin par des aqueducs et à l'aide de notre propre industrie ; l'autre se trouvant dans l'endroit même où jaillit la source, se remplit sans aucun bruit... Et maintenant, pour montrer la différence entre *les contentements* (de l'oraison de recueillement actif) et *les goûts* (de l'oraison de quiétude) je dirai que *les contentements* ressemblent à l'eau que l'on fait venir par des aqueducs. En effet, c'est par nos pensées, c'est en fatiguant l'entendement dans la considération des créatures que nous les obtenons... *Les goûts*, au contraire, ressemblent à l'eau qui jaillit de la source même. Dieu est la source, et quand il lui plaît de nous accorder une faveur surnaturelle, c'est au milieu d'une paix, d'une tranquillité, d'une suavité inexprimables, qu'il produit ces goûts au plus intime de notre âme¹.

Or, *les contentements* dont parle sainte Thérèse se rapportent bien l'oraison de recueillement actif, car elle dit au chap. III : « La del recogimiento no se ha de dejar la meditacion, ni la obra del entendimiento ». Ce sont ces *contentements* qu'elle assigne à la troisième demeure : « En estos no deja de pagar el Señor como justo... con darnos *contentos*... mas no pienso que da muchos *gustos* sino es alguna vez² ».

Au contraire, *les goûts* divins appartiennent à l'oraison

1. IV^e Dim. ch. II.

2. III^e Dim. ch. II.

de quiétude : « Los que yo llamo *gustos* de Dios que en otra parte lo he nombrado oracion de quietud, es muy de otra manera¹ ». Leur différence essentielle est que les premiers ont leur source dans notre action qui nous élève jusqu'à Dieu, les seconds viennent de Dieu pour se réaliser en nous : « *Los contentos* comienzan de nuestro natural mesmo y acaban en Dios : *los gustos* comienzan de Dios y sientelos el natural². »

278. D. *Saint Jean de la Croix ne fait-il pas allusion à un degré d'oraison qui répond à l'oraison de recueillement ?*

R. Dans « La Montée du Carmel », saint Jean de la Croix écrit que « le plus souvent, cet amour (contemplatif) *résulte des actes répétés par le travail de la méditation appliquée à des notions particulières ; et ainsi à la longue se forment l'habitude et la substance d'une connaissance affectueuse générale, qui n'a plus rien de distinct et de particulier comme auparavant*, il se fait dans ce nouvel état, qu'en se mettant en oraison, l'âme ressemble à quelqu'un qui a de l'eau à sa portée et la boit suavement sans effort, sans être obligé de l'aspirer par le tuyau des anciennes évocations de formes et de figures. Aussitôt qu'elle s'est mise en présence de Dieu, elle se trouve dans l'acte de connaissance affectueuse pacifique et calme, et y étanche sa soif de sagesse, d'amour et de saveur³. »

Un peu plus, loin, il s'exprime de la sorte : « Au commencement, l'habitude de cette connaissance simple et pleine d'amour, n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir à leur gré dans l'acte de la contemplation ; et leur impuissance à faire usage de la méditation n'est pas non plus si absolue, que leur esprit ne puisse parfois y découvrir un aliment nouveau. En outre, si, pendant la période du progrès, on s'aper-

1. IV^e Dem., ch. II.

2. IV^e Dem., ch. I.

3. I. II, ch. XII, p. 145. Trad. Hoonaert.

goit... que les âmes ne sont pas absorbées dans le *recueillement*, il est nécessaire de revenir à l'*oraison de discours*, jusqu'au moment où elles auront acquis l'*habitude* en quelque sorte parfaite de la contemplation. Or, il en sera ainsi lorsque, dans la méditation, elles se sentiront aussitôt captivés par celle attention douce et paisible sans pouvoir raisonner, ni même en éprouver le désir. De telle sorte que souvent l'âme se trouvera sous l'influence de l'assistance affectueuse et pacifique, sans employer ses puissances et que d'autres fois, elle devra y recourir doucement et modérément, pour atteindre la contemplation¹.

Mais avant d'être arrivées au degré des parfaites, elles devront tantôt s'aider du raisonnement sans effort et avec modération ; tantôt se livrer au repos amoureux de la contemplation, en dehors de la coopération des puissances². Il est vrai de dire qu'alors que l'exercice des puissances cesse, la lumière et la suavité d'amour se répandent passivement dans l'âme, dont l'unique soin doit être de se tenir attentive à Dieu, sans prétendre sentir ou voir quoi que ce soit. Toute son action se borne à s'abandonner à la conduite de son adorable guide³ ».

1. Los aprovechantes es a los que Dios comienza a poner en esta noticia sobrenatural de contemplacion... A los principios ni esta tan perfecto et habito de ella (la contemplacion) que luego que ellos quieran se puedan poner en el acto de ella ni por el semejante estan tan remotos de la meditacion, que no puedan meditar y discurrir algunas veces... Ante en estos principios, quando... echaren de ver que no esta el alma empleada en aquel sosiego o noticia, *habran menester aprovecharse del discurso hasta que vengan en ella a adquirir el habito que habemos dicho en alguna manera perfecto que sera quando todas las veces que quisieren meditar luego se quedan en esta noticia y paz, sin poder meditar ni tener gana de hacerlo.* » De manera que poder meditar ni tener gana de harcelo...

De manera que muchas veces se hallara el alma en esta amorosa o pacifica asistencia, sin obrar nada con las potencias, y muchas habra menester ayudarse blanda y moderamente del discurso pura ponerse en ella. Loc. cit., l. II, c. XIII.

2. Cette partie du texte de saint Jean de la Croix, est traduite d'une façon un peu différente par Mgr Hoornaert : « Il se fera bien souvent que l'âme se trouvera sous l'assistance affectueuse et pacifique, sans employer ses puissances, et que, d'autres fois, elle devra y recourir doucement et modérément pour atteindre la contemplation. » l. II, ch. XIII.

3. Traduction des Carmélites de Paris. Edit. 1893, Oudin, l. II, ch. xv.

Cette alternative de raisonnement et d'impuissance à faire usage des facultés intellectuelles est bien la caractéristique de l'oraison de recueillement et de la contemplation imparfaite. C'est ce que laisse entendre saint Jean de la Croix par ces mots : « Habran menester aprovecharse del discurso hasta que vengán en elle *ad adquirir* el habito que hemos dicho en alguna manera perfecto. »

279. D. *En quels termes saint François de Sales parle-t-il de cette oraison ?*

R. Saint François de Sales fait cette distinction entre le recueillement actif et le recueillement passif : le premier se fait par le commandement de l'amour, le second par l'amour même. Le recueillement actif, d'après ce saint Docteur, est « un recueillement par lequel ceux qui veulent prier et se mettent en la présence de Dieu, rentrant en eux-mêmes, et retirant par manière de dire leur âme dedans leur cœur pour parler à Dieu : car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour, qui, nous provoquant à l'oraison, nous fait prendre ce moyen de la bien faire : de sorte que nous faisons nous-mêmes ce retirement de nostre esprit¹. » Il y a donc un recueillement actif, et ce recueillement est la dernière forme d'oraison acquise².

280. D. *L'oraison que Bossuet désigne sous le nom d'Oraison de simple présence de Dieu ou de simplicité ne se rapporte-t-elle pas également à l'oraison de recueillement ?*

R. Oui, et pour s'en convaincre, il suffit de lire l'opus-

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. VII.

2. Th. a WALCORNERA, *Theol. myst. D. Th.*, q. IV, disp. 2, a. 15, n° 1 : *Recollectio nihil aliud est quam secessus quo anima cum omnibus suis viribus ad interiora recipitur, et ab exterioribus elongatur. Duo sunt hujus reollectionis modi, primus quidem activus, secundus autem passivus. Primus industria nostra, et cum auxiliis divinæ gratiæ solet acquiri ; secundus ex pura liberalitate Dei supernaturaliter communicatur. De primo loquitur. D. Th. 2. 2. q. LXXXII, a. 12.*

cule composé pour la Visitation de Meaux. Il comprend quinze articles ; nous citerons les trois premiers : — « I. Il faut s'accoutumer, dit-il, à nourrir son esprit d'un simple et amoureux regard en Dieu, et en Jésus-Christ Notre-Seigneur ; et pour cet effet, il faut le séparer doucement du raisonnement, du discours, et de la multitude d'affections, pour le tenir en simplicité, respect et attention, et l'approcher ainsi de plus en plus de Dieu, son unique et souverain bien, son premier principe et sa dernière fin. — II. La perfection de cette vie consiste en l'union avec notre souverain Bien ; et tant plus la simplicité est grande, l'union aussi est plus parfaite. C'est pourquoi la grâce sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits, à se simplifier pour être enfin rendus capables de la jouissance de l'un nécessaire ; c'est-à-dire de l'unité éternelle... — III. La méditation est fort bonne en son temps, et fort utile au commencement de la vie spirituelle ; mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut appeler de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou *attention amoureuse en soi*, vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelque'une de ses perfections, soit Jésus-Christ, ou quelque'un de ses mystères ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique ; elle fait peu et reçoit beaucoup ; son travail est doux, et néanmoins fructueux ; et comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, on lui en élargit aussi d'avantage¹... »

1. *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.* t. VII, de l'édit. Vivès-Lachat.

281. D. *La période active de l'oraison de recueillement comporte-t-elle un grand nombre d'actes ?*

R. « Il est évident, dit Massoulié, que dans cette oraison il n'y a pas un grand nombre d'actes, particulièrement quand on a souvent médité sur les mêmes sujets. Car alors toutes ces idées recueillies précédemment se présentent à la fois à l'esprit d'une manière très simple : il est certain aussi que du côté de la volonté il y a très peu d'actes, parce qu'un seul acte de crainte et d'amour qui l'occupe, remplit toute son étendue et l'empêche d'en produire plusieurs. On voit arriver la même chose dans une violente passion. Les petites douleurs permettent de se plaindre, mais les grandes rendent muet ; quelquefois, elles ôtent l'usage des facultés¹... La même chose arrive dans une joie inespérée et dans un bonheur extraordinaire, ou lorsqu'on est saisi de respect en présence d'un prince. Or, la grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne : la raison vient en aide à la foi, et notre besoin d'aimer à la charité²... Dieu se sert de la nature, mais il en accroit la force, soit dans les joies, soit dans les douleurs, et la prédestination des élus est une partie de la Providence commune³. Ainsi, quand l'homme repasse dans l'oraison les vérités surnaturelles qui sont capables de faire les mêmes impressions que les objets extraordinaires de l'ordre naturel, il est également saisi et touché, selon les circonstances, par la joie, le respect, ou la crainte ; et alors l'entendement et la volonté n'ont que des opérations très simples, mais très parfaites, qui remplissent

1. D. Th. 1. 2. q. xxxvii, a. 2, c. : Impeditur interior motus animi angustiat..., et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

2. D. Th. 1. p. q. i, a. 8, ad 2: Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.

3. D. Th. 1. p. q. xxiii, a. 1.

les puissances, et qui, par conséquent, les empêchent de produire un grand nombre d'actes¹. »

282. D. *La simplicité des actes dans la période active de l'oraison de recueillement n'est-elle pas une sorte d'oisiveté ?*

R. « On ne peut pas prétendre, dit Massoulié, qu'il y ait ici un repos qui dégénère en oisiveté... Il ne faut pas toujours juger de la perfection d'une oraison et de son ardeur par la multitude des actes ; car c'est l'effet de l'ardeur, lorsqu'elle est très grande, de conserver l'âme dans un plus grand repos, et de l'observer tellement qu'elle en produit très peu. Les personnes de piété devraient s'appliquer plus souvent qu'elles ne font à cette oraison simple, ardente et tranquille. Elles se fatiguent dans l'oraison par beaucoup de raisonnements, elles cherchent de nombreuses pensées, elles sont dans l'inquiétude pour chercher et trouver Dieu, et s'unir à lui, ce qui doit être la fin de l'oraison ; et cependant elles peuvent le trouver *au dedans d'elles-mêmes* et jouir de sa présence. Souvent, lorsqu'elles le cherchent au dehors, elles le perdent en le cherchant... Nos âmes ne sont-elles pas le temple de Dieu ? La Trinité n'habite-t-elle pas dans nos cœurs ? Le Saint-Esprit ne se donne-t-il pas à nous ? Jésus, en se donnant, ne donne-t-il pas avec lui toute la Divinité, afin que nous puissions en jouir ?... Il faut donc *rentrer en soi-même* ; il faut jouir de cette divine présence, dans le silence et dans le repos². »

Une telle approbation de l'oraison de recueillement actif, sous la plume de Massoulié, a sans contredit une grande importance.

283. D. *Quels sont les principaux effets de l'oraison de recueillement ?*

R. « Quand l'âme, dit Massoulié, vient à considérer

1. *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. x.

2. *Ibid.* c. xi.

que non seulement elle a l'honneur d'être en la présence de Dieu, mais encore le bonheur de le posséder *en elle-même*, cette pensée la pénètre vivement, et la fait entrer dans un recueillement profond. Elle regarde ce Dieu d'amour et de majesté, et toute la Trinité adorable qui daigne entrer *en elle*, et y habiter comme dans son temple. Elle le regarde avec une extrême complaisance, elle jouit du plaisir de cette possession, et elle y trouve un repos inexprimable, voyant tous ses désirs accomplis autant qu'ils peuvent l'être sur la terre ; car, que peut désirer et espérer l'âme de plus grand que de posséder Dieu ? Cette possession est toujours accompagnée de trois fruits du Saint-Esprit, l'amour, la joie et la paix¹. En effet, d'où peut venir la joie, sinon de la possession du bien que l'on aime ? Quel plaisir peut égaler le plaisir d'une âme qui sent autant qu'on peut le sentir en cette vie mortelle, qu'elle possède le Dieu d'amour qu'elle aime, et qui s'aime lui-même en elle et par elle, puisque c'est Dieu même qui l'excite à l'aimer et qui l'enflamme de son amour ? Qu'est-ce qui pourrait troubler une âme qui a le bonheur de posséder Dieu et qui estime tout le reste un néant ? Il y a, dit saint Thomas, un double repos : le repos qu'on a dans le désir même, et le repos qui suit le mouvement. Le repos du désir se goûte quand on fixe tous ses désirs dans la possession d'un seul objet, qu'on fait toutes choses pour lui, et qu'on ne désire que lui ; et c'est dans ce sens que la volonté de l'homme juste pendant cette vie mortelle s'arrête et se repose en Dieu. L'autre repos, qui finit tous les mouvements, est au dernier terme : c'est le repos des bienheureux dans le ciel².

1. D. Th. 1. 2. q. lxx, a. 3.

2. D. Th. in 1, dist. 1, q. iv, a. 1, ad 5 : Duplex est quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo, propter quod omnia facit et quarit, et non desiderat aliquid ulterius : et hoc modo voluntas iusti quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quæsitum, et ista quies voluntatis erit in patria.

« L'âme est donc tout occupée de cette pensée qu'elle a reçu un grand hôte, et bien qu'elle entre quelquefois dans les empresses de Marthe,... elle entre aussi quelquefois dans le repos de Madeleine : elle se conserve alors dans une grande paix et dans une parfaite tranquillité d'esprit et de cœur et ne pense qu'à jouir de son Époux. D'autrefois, l'âme, touchée de la grandeur infinie de Dieu, devant qui elle se voit moins qu'un atôme, entre dans l'étonnement ou dans la crainte ;... la crainte respectueuse va quelquefois jusqu'à l'accabler du poids de la grandeur du Dieu qu'elle contemple... Tout ceci est connu de ceux qui ont quelque expérience de l'oraison ; ils ont senti plus ou moins les mêmes joies et les mêmes transports, selon la lumière qu'ils ont reçue : qu'ils aient soin d'être fidèles, car la fidélité est ici plus nécessaire que les grands raisonnements. Ces impressions, il est vrai, sont plus fortes dans une oraison extraordinaire, lorsque Dieu opère immédiatement par lui-même ;... néanmoins, il arrive quelque chose d'approchant dans une oraison ordinaire, et les âmes d'une vertu commune sont quelquefois touchées de cette crainte et de ce respect, bien que les impressions ne soient pas si violentes¹. »

284. D. *Que doivent faire ceux qui commencent à pratiquer l'oraison de recueillement ?*

R. Les âmes qui commencent ont quelquefois de la peine à demeurer paisibles et tranquilles au milieu du vide apparent et de la simplicité de cette oraison. On peut alors, si tel est l'attrait actuel de la grâce, faire très doucement quelques actes, reprendre un point de méditation et en tirer des affections, écouter Notre-Seigneur, s'il daigne nous parler, faire des actes de

¹ *Traité de la véritable oraison*, p. III, c. VIII. Par respect pour le texte cité, nous laissons les expressions, *oraisons extraordinaires et ordinaires* etc..., mais pour répondre à l'idée générale de cette nouvelle édition il faudrait les remplacer par celles d'oraison infuse et commune.

résignation et d'abandon filial à la volonté de Dieu, rentrer en soi-même avec humilité, se représenter le divin Sauveur dans les mystères de sa vie et de sa mort, etc. Mais tout cela doit se faire sans aucun effort, et autant que possible sans perdre de vue la présence de Dieu.

Le Père Honoré de Sainte-Marie donne à ce sujet d'excellents conseils. « Ceux qui commencent à entrer dans la contemplation, dit-il, sont souvent fort embarrassés ; ils ne savent comment s'occuper pour ne pas rester oisifs, ni comment ils doivent appliquer leurs puissances, car les actes empressés sont supprimés et leurs opérations sensibles et grossières cessent. A peine l'activité des puissances est-elle arrêtée, pour faire place au recueillement intérieur, qu'il faut considérer *Dieu présent* avec la lumière de la foi. Il ne faut pas se servir alors de considérations, de raisonnements, d'actes formels, ni chercher avec empressement du goût, de la dévotion, des consolations sensibles, par la voie de la méditation. L'âme doit seulement faire attention à Dieu avec amour, et ne produire d'autres actes que ceux qu'il inspire actuellement ; elle doit regarder Dieu avec autant d'amour, que celui qui tient les yeux fixés avec attention sur l'objet qu'il aime tendrement ; sa plus grande application et tout son soin, si elle doit en avoir quelqu'un pendant ce temps, doit être de conserver ce doux regard, d'y persévérer le plus qu'elle pourra, et de se maintenir dans la paix, dans la simplicité, dans le détachement de toutes choses, dans la pureté et dans le repos. Enfin, cette âme doit imposer un profond silence à ses sens extérieurs, à ses facultés intérieures, à ses puissances spirituelles, et arrêter leurs mouvements empressés et toutes leurs opérations, à la réserve de celles qui concourent au regard amoureux et des actes de vertu implicites et virtuels qui l'accompagnent, de peur qu'ils ne l'empêchent d'entendre la voix de Dieu, qui lui parle secrètement au cœur dans

cette solitude intérieure. L'âme doit être tellement attentive à cette parole divine, qu'elle ne fasse, pendant que ce regard dure, nulle réflexion sur soi, sur ce qu'elle fait, ni sur aucune chose créée, de peur d'interrompre son action. Il faut même qu'elle se comporte comme si elle ne se souvenait presque plus du regard amoureux, pour être tout occupée à entendre la voix de Dieu, et dans une entière liberté, pour s'accommoder à ce qu'il demande d'elle. Alors, comme l'air pur et sans agitation est facilement pénétré des rayons du soleil, de même cette âme reçoit sans peine et avec douceur les lumières et les ardeurs divines, dont elle se sent toute pénétrée, pendant que le regard amoureux subsiste¹. »

Dom Le Masson, en quelques mots, nous indique à peu près la même marche à suivre : « Pour ce qui concerne, dit-il, l'état de ces âmes... que le simple souvenir de Dieu tient attachées à lui, et dans une sorte de suspension d'actes, en sorte que ce souvenir les occupe entièrement... qu'elles fassent comme un petit effort d'un acte ou deux, par motif d'humilité et de défiance, de leur indignité, et puis, qu'elles suivent l'attrait de Dieu, qui sera un acte d'union continue. Mais, pour plus grande sûreté, il est à propos de produire de temps en temps quelques désirs formés, en disant, par exemple : O mon Dieu ! votre saint amour ! O mon Dieu ! l'humilité ! et autres petits élans ; après quoi, elles se rejettent dans ce grand océan, pour continuer de s'y abîmer². »

285. *Comment, d'après sainte Thérèse, peut-on se disposer à l'oraison de recueillement ?*

R. L'âme, recueille dans cette oraison toutes ses,

1. *La Tradition des Pères*, etc. t. II, p. III, diss. 2, Doute 7. Le P. Honoré de Sainte-Marie, écrivait en 1708, dix ans environ après les grandes disputes du quietisme. La doctrine du pieux disciple de sainte Thérèse est toujours parfaitement conforme à celle de saint Thomas.

2. *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, t. II, c. VI. De l'oraison intérieure.

puissances et rentre au dedans d'elle-même avec son Dieu.

« Dans cette retraite intime, ajoute sainte Thérèse, l'âme, seule avec son adorable Sauveur, peut penser à sa passion, l'adorer lui-même comme présent, et l'offrir à son Père, sans faire, le moindre effort d'esprit pour aller le chercher au Calvaire, au jardin ou à la colonne. Celles qui pourront ainsi s'enfermer dans ce petit ciel de leur âme où habite Celui qui a créé le ciel et la terre, qui s'accoutumeront à ne rien regarder au dehors, et à prier dans un endroit où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles marchent dans un excellent chemin, et qu'elles ne tarderont pas à s'abreuver à la fontaine de vie... Voilà le moyen que j'indique pour contracter l'habitude de ce recueillement. Représentez-vous qu'il y a au dedans de vous un palais magnifique, tout d'or et de pierres précieuses, digne en un mot, du grand Monarque qui l'habite, et songez, ce qui est très vrai, que vous concourez en partie à lui donner cette magnificence. Ce palais, c'est votre âme : quand elle est pure, la beauté du plus superbe édifice s'efface devant la sienne ; les vertus sont les diamants qui forment sa parure, et plus elles sont grandes, plus ces diamants jettent de splendeur. Enfin, imaginez-vous que le Roi des rois est dans ce palais, que dans sa bonté infinie il veut être votre Père, qu'il est assis sur un trône de très grand prix, et que ce trône est votre cœur...

« Y a-t-il rien de si digne d'admiration que de voir Celui qui remplirait de sa grandeur mille mondes, et des mondes beaucoup plus nombreux encore, se renfermer dans une aussi petite demeure qu'est notre âme ! A la vérité, comme il est le Maître absolu, il porte la liberté avec lui ; et comme il nous aime, il daigne se proportionner à nous. Plein de tendresse et de condescendance pour l'âme qui entre dans ces saintes voies, *il ne se manifeste pas d'abord à elle, de peur*

qu'elle ne se trouble à l'aspect de tant de grandeur qui vient s'unir à notre néant ; *mais peu à peu il étend cette âme, il s'agrandit, il la rend ainsi capable de contenir les dons et les trésors qu'il lui plaît de mettre en elle. Ce pouvoir qu'il a d'agrandir à son gré le palais de notre âme est ce qui me fait dire qu'il porte la liberté avec lui. Le point essentiel pour nous, c'est de lui offrir de tout cœur ce palais, de lui en faire un don absolu et irrévocable, et d'en relever tout ce qui peut blesser ses regards, afin que rien ne gêne l'action de sa grâce et de son amour... Il ne se donne entièrement à nous que lorsque nous nous donnons entièrement à lui¹. »*

Telle est, d'après sainte Thérèse, une des manières de se disposer à l'oraison de recueillement : notre âme est un palais qu'il faut préparer et orner, ou plutôt qu'il faut laisser préparer et orner par l'action divine, car c'est la demeure du Roi des rois.

286. D. *Quelle est la méthode pratique de l'oraison de recueillement que l'on peut tirer de l'enseignement de sainte Thérèse dans « le Château intérieur de l'âme » ?*

R. Cette méthode comprend les deux périodes de l'oraison de recueillement et peut très bien suivre la division classique de la préparation, du corps de l'oraison et de la fin.

Première période caractérisée par l'activité de l'âme

I. — LA PRÉPARATION

1^o *Les pieux désirs de l'âme,*

« Les âmes qui sont arrivées aux troisièmes demeures... désirent ardemment jouir... de leurs heures de recueillement²... »

« Comme elles ne voudraient pour rien au monde com-

1. *Le Chemin de la perfection*, c. xxix.

2. III^e Dem., ch. i.

mettre un péché mortel, ni même souvent une faute vénielle délibérée, comme elles font d'ailleurs un bon usage de leur temps et de leurs biens, elles sont impatientes de voir qu'on leur ferme la porte de la demeure du Roi, dont, à juste titre, elles se réputent les vassales¹. »

2° *L'âme se met en la présence de Dieu, dans l'attitude d'une pauvre nécessiteuse et attend humblement la réponse de Dieu.*

Ce recueillement étant une disposition à écouter la voie divine, l'âme... doit éviter de raisonner avec l'entendement, et se tenir attentive devant Dieu et le considérer opérant en elle. Mais si le Seigneur n'a pas fait passer l'âme de ce recueillement à l'ivresse spirituelle, je ne saurais comprendre comment on pourrait arrêter le travail de l'entendement, sans qu'il en résulte plus de dommage que de bien². »

« Notre travail doit donc consister à tendre la main comme de pauvres mendiants, devant un grand et riche Empereur, à baisser ensuite les yeux et attendre avec humilité³. »

3° *Si Dieu semble répondre favorablement, l'âme doit alors se recueillir plus encore dans le profond silence de ses facultés.*

« Mais si Dieu, par ses secrètes voies, nous fait comprendre qu'il nous écoute ; taisons-nous. Aussi bien nous tient-il auprès de Lui ; et tâchons même, si nous le pouvons, d'empêcher notre entendement d'agir⁴. »

4° *Si au contraire, Dieu ne répond pas à ses pieux désirs, l'âme ne doit pas s'efforcer de ne penser à rien, mais il faut qu'elle continue de prier.*

« Mais avons-nous sujet de croire que ce Roi ne nous entend, ni ne nous regarde, ne faisons pas alors la

1. *Ib.*

2. IV^e Dem. ch. III.

3. *Ib.*

4. *Ib.*

sottise de rester inactifs. Rien de plus sot, en effet, que cette inaction de l'esprit ; la sécheresse en est plus grande ; l'imagination en devient plus inquiète, à cause de la violence qu'elle s'est faite pour ne penser à rien. Dieu veut de nous, dans cet état, que nous lui adressions nos demandes et que nous nous considérions en sa présence ? Pour moi, je ne puis me persuader que les industries humaines soient de quelque secours en des choses où Dieu a posé, ce semble, une limite à notre faiblesse, et qu'il a voulu se réserver à lui seul. Il est un grand nombre d'autres choses qu'il nous abandonne en quelque sorte, comme les pénitences, les bonnes œuvres et l'oraison, où nous pouvons agir dans la mesure de nos pauvres moyens¹. »

II. — LE CORPS DE L'ORAISON

ACTIONS COMBINÉES DE DIEU ET DE L'ÂME

1^o *Première intervention discrète de Dieu dont souvent l'âme ne se rend pas compte. Dieu accorde à l'âme des consolations spirituelles en récompense de ses efforts.*

« Dieu juste et miséricordieux, qui donne toujours au delà de nos mérites, ne laisse pas de récompenser les âmes de ces troisièmes demeures, en leur accordant des « *consolations spirituelles* » qui leur procurent des joies bien plus grandes que celles que l'on obtient au milieu des plaisirs et des divertissements de la vie. Mais je ne pense pas qu'il leur donne beaucoup de « *goûts divins* ». Il ne leur fait cette faveur que rarement, et dans le but de les exciter, par la vue du bonheur des autres demeures, à ne rien négliger pour y rentrer². »

2^o *Coopération laborieuse et consciencieuse de l'âme quelquefois récompensée par des faveurs surnaturelles.*

« Parlons maintenant de la différence des contentements et des goûts.

1. IV^e Dem., ch. III.

2. III^e Dem. ch. II.

« Selon moi, *les contentements* sont les douceurs que nous nous donnons nous-mêmes, par la méditation et la prière, douceurs qui viennent naturellement de notre fonds, quoique avec le secours de la grâce de Dieu ; car, sans elle, nous ne pouvons rien... *Ces contentements* sont un fruit des vertus mêmes que nous pratiquons. Nous les gagnons en quelque sorte par notre travail, et nous avons sujet de nous réjouir de l'avoir si bien employé... Comme on le voit, *ces contentements*... commencent en nous, ils se terminent en Dieu.

« *Les goûts*, au contraire, tirent leur principe de Dieu et se font sentir à notre âme qui en est beaucoup plus touchée que *des contentements* de l'oraison¹... Quand il plaît à Dieu de nous accorder ces faveurs surnaturelles, c'est au milieu d'une paix, d'une tranquillité, d'une suavité inexprimables, qu'il produit au plus intime de notre âme... la suavité de *ces goûts* divins se fait sentir à l'être tout entier... L'âme respire je ne sais qu'elle suave odeur, comme si au plus profond d'elle-même, il y avait un brasier où l'on jetât des parfums exquis. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu, ni l'endroit où il est ; mais la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent tout entière, et souvent,... le corps lui-même y participe². »

Deuxième Période
caractérisée par l'action spéciale de Dieu,
prélude de la contemplation infuse

III. — FIN DE L'ORAISON

« C'est un recueillement qui me paraît aussi être surnaturel. En effet, il ne s'acquiert ni en se retirant dans les lieux obscurs, ni en fermant les yeux. Il ne dépend d'aucune chose extérieure. Ainsi se construit

1. IV^e Dem., ch. I.

2. IV^e Dem., ch. II.

sans industrie aucune de notre part, l'oraison de quiétude¹.

1^o *Sentiment intime surnaturel de la présence de Dieu.*

« C'est une grande grâce que Dieu nous fait quand il nous aide à le chercher dans notre intérieur. Là, on le trouve mieux et plus utilement que dans les créatures...

« Ne vous figurez pas qu'on y arrive par l'entendement, en tâchant de penser que Dieu est en nous ; ni par l'imagination, en nous représentant Dieu au-dedans de nous. Ceci est bon sans doute, et une excellente manière de méditer, puisqu'il est vrai que Dieu est en nous. Mais cette manière de se recueillir est au pouvoir de chacun, avec le secours de la grâce, bien entendu.

« Il n'en est pas ainsi du recueillement dont je parle. Car, quelquefois, avant même que l'on ait pensé à élever son esprit vers Dieu, les puissances de l'âme avec les sens sont déjà dans ce château intérieur. On ne sait ni comment, elles y sont entrées, ni comment elles ont entendu la voix du divin Pasteur, puisqu'aucun son n'a frappé leur oreille ; mais l'âme, au fond d'elle-même, se sent toute recueillie avec une suavité singulière². »

2^o *Illuminations intérieures surnaturelles.*

« Quand il plaît à la divine Majesté que notre entendement se repose, il l'occupe d'une autre manière. Il lui donne des lumières si supérieures aux lumières naturelles que l'entendement en est comme abîmé. Sans qu'il sache comment il se trouve alors plus instruit qu'il ne le fût dans tous ses efforts ; ses efforts du reste, n'auraient pu que lui nuire. Ainsi, puisque Dieu nous a donné les puissances pour agir et que le travail de chacune d'elles a sa récompense, au lieu de les captiver par une sorte d'enchantement, laissons-les s'acquitter de leur office, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre plus élevé³. »

1. IV^e Dem., ch. III.

2. IV^e Dem., ch. III.

3. IV^e Dem., ch. III.

3^o *Aspirations amoureuses dans le repos des facultés.*

« A mon avis, ce qui convient le mieux à l'âme que Notre-Seigneur a daigné placer dans cette demeure, c'est ce que j'ai dit. Sans violence, sans bruit, elle doit tâcher d'arrêter l'activité de l'entendement, mais qu'elle n'essaye point de le suspendre, non plus que la mémoire, car il est bon qu'il se rappelle et que Dieu est présent et quel est ce grand Dieu. Si ce qu'il éprouve à l'intérieur le ravit, qu'il se laisse faire ; mais qu'il ne cherche pas à comprendre ce qui le ravit, car c'est à la volonté que Dieu le donne. Ainsi, qu'il la laisse jouir en paix, et se contente de lui suggérer de temps en temps, quelques paroles d'amour : car, souvent, dans cet état, sans que l'âme le cherche, elle se trouve sans penser à rien ; mais à la vérité, cela dure très peu¹.

C'est ainsi que l'oraison de recueillement évolue, de la simple mise en présence de Dieu et d'une courte méditation, en une oraison de recueillement passif, début de la contemplation infuse.

Il importe de relire souvent ces passages de sainte Thérèse pour bien s'en pénétrer et les vivre en quelque sorte, quand on désire pratiquer l'oraison de recueillement. Tout commentaire est ici superflu. Il semble inutile de donner une plus ample explication qui ne pourrait qu'obscurcir la pensée si claire de la sainte.

287. D. *En combien de manières peut-on encore se rendre Dieu intérieurement présent ?*

R. On peut encore, si tel est l'attrait de la grâce, se rendre Dieu intérieurement présent de trois manières différentes : premièrement, par un grand esprit de charité qui nous fait aimer et adorer Dieu, pour nous, et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et qui ne l'adorent pas ; secondement, par un total abandon à la volonté divine ; troisièmement enfin, par la peine que l'on éprouve de

ne pas se souvenir de Dieu présent. Ce n'est pas qu'on ne puisse s'occuper autrement, mais il faut que ce soit toujours en recueillant les puissances à l'intérieur¹.

288. D. *Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par un grand esprit de charité ?*

R. « Cette oraison, dit le Père Piny, peut se faire en se proposant d'aimer et d'adorer Dieu pour tous ceux qui ne l'aiment pas et ne l'adorent pas. A cet effet, on s'applique au commencement à bien faire les actes suivants : — Premièrement, l'âme s'établit en la présence de Dieu; et comme c'est une vérité de foi, que la Majesté infinie de Dieu et toute l'adorable Trinité remplit tout, elle doit faire un acte de foi à cette vérité que Dieu est dans elle et en tout lieu, aussi réellement présent qu'il est présent dans le paradis. Après cet acte de foi en la présence de Dieu, l'âme doit faire un acte d'abandon en ses mains paternelles, protestant de tout son cœur, qu'elle s'abandonne à sa très sainte volonté, et ajoutant qu'elle est là pour l'aimer et l'adorer, pour elle et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et ne l'adorent pas. Après cela, l'âme n'a plus qu'à demeurer tout le reste du temps de l'oraison en paix et en silence, ne s'attachant et ne s'occupant qu'à demeurer dans ce souvenir amoureux de Dieu présent en elle, et dans ce sentiment d'abandon et de résignation qu'elle lui a fait de tout ; et dans cette volonté de n'être dans ce lieu, et de n'y passer ce temps de l'oraison que pour aimer et adorer Dieu dans ce silence respectueux, pour soi et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et qui ne l'adorent pas. On doit être convaincu que cette volonté qu'on a d'être là afin d'aimer Dieu est un véritable amour, et que, quelque distraction qu'on puisse avoir, pourvu qu'on

1. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.*, q. IV, disp. 2, a. 15, n° 2 : Potest (ista recollectio) diversis acquiri mediis, sed opus est ut ab omni re exteriori nos liberemus, ut interius Deo inhæreamus.

soit toujours dans cette volonté, on ne laisse pas d'aimer toujours.

« Ce silence intérieur n'est point oisif : au contraire, l'âme est plus occupée que jamais ; mais elle ne s'en aperçoit pas. Elle pratique alors d'une manière excellente les trois vertus théologales : la foi, puisqu'elle croit Dieu présent aussi réellement que dans le ciel ; l'espérance, puisqu'elle ne demeurerait pas en cet état, si elle n'espérait pas y plaire à Dieu ; la charité, puisqu'elle fait tout ce qu'elle peut, pour que Dieu soit aimé de tous, et qu'elle demeure résignée en ses mains paternelles ne voulant et ne désirant que sa divine volonté, ce qui est un acte d'amour. On y exerce encore toutes les vertus morales : la justice, par le don qu'on fait de soi-même à Dieu, non seulement au commencement, mais pendant tout le temps de l'oraison ; la prudence, en ne mettant pas notre appui en nous-mêmes, en nos lumières, en notre volonté, mais en la divine et toute paternelle Providence à laquelle nous nous abandonnons totalement ; la force, puisque, sans se laisser abattre et sans se rebuter, on persévère dans son oraison malgré les aridités, les fatigues, les tentations, et les pensées importunes qui ne manquent pas alors de nous persécuter cruellement ; la patience, et une amoureuse patience, puisqu'on supporte toutes ces peines en vue de la volonté et du bon plaisir de Dieu ; l'humilité, puisqu'il semble à l'âme qu'elle ne fait rien, et qu'elle croit, comme elle le pense, qu'elle n'est propre à rien, et que, si elle a quelque chose de bon, cela vient de Dieu¹. »

1. *Etat du pur amour, ou conduite pour arriver bientôt à la perfection.* Lyon, 1690. — Le B. Albert-le-Gr. (*De adhærendo Deo*, c. III), avait déjà dit : *Quanto ferventius ab inferiorum memoria, affectu et intellectu, ad superiora sensus colligitur, tanto perfectior erit oratio, et purior contemplatio... Quippe qui Deo adhæret, versatur in lumine, qui vero mundo adhæret, in tenebris est. Qua ex re, est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta, ut unus fiat spiritus cum eo, et nihil*

289. D. *Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par un total abandon à sa divine volonté ?*

R. « Il n'y a pas de doute, dit le Père Piny, que l'acquiescement à la divine volonté ne soit une excellente manière de se rendre Dieu présent. Le Roi-Propète en parle lorsqu'il dit que sa plus grande consolation en cette vie est d'adhérer et de se tenir uni à Dieu par une humble soumission aux ordres de sa divine volonté : *Mihi autem adhærere Deo bonum est*. Une âme, en effet, ne peut acquiescer à la volonté de Dieu, sans penser que c'est Dieu qui le veut ; sans le vouloir, parce que Dieu le veut ; par conséquent, sans lui être présente et sans l'avoir présent en elle, non pas seulement en raison de cette immensité qui le rend présent partout, mais de cette présence spéciale dont parle l'Apôtre quand il dit, que c'est dans ceux qui le connaissent par la foi qu'il habite plus particulièrement : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* ; et que c'est principalement dans ceux qui vivent dans l'amour de son bon plaisir et de sa volonté qu'il aime à demeurer ; comme c'est aussi en lui qu'ils demeurent par ce même amour : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*.

« En effet, quelle union plus intime avec Dieu en cette vie et plus capable de nous le rendre intérieurement présent, que de vouloir tout ce qu'il veut par ce continuel acquiescement à tous ses ordres, de ne vouloir que ce qu'il veut, et dans ce qu'il veut, de ne le vouloir que parce qu'il le veut ?... C'est être, non seulement conforme à ce qu'il veut, non seulement uniforme dans ce qu'il veut, mais même déiforme par une heureuse transformation de notre volonté en celle de Dieu, n'y ayant

meminerit, nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat, nisi Deum, et omnes affectiones in amoris gaudio unitæ, in sola Conditoris fruitione suaviter quiescant.

plus alors que Dieu seul, et sa volonté, qui règne dans nos cœurs et dans nos volontés. Cette manière de se rendre Dieu présent, est l'une des plus salutaires, des plus saintes et des plus sanctifiantes, puisque tout autre présence de Dieu, sans cet acquiescement à la divine volonté, est une présence sans union ; au contraire, cette présence par acquiescement à la volonté divine, fait que non seulement Dieu est en nous, puisque sa volonté, qui est une même chose avec lui, s'y trouve, mais de plus, il n'y a rien en nous qui ne soit de Dieu, puisque notre volonté, seule chose qui nous soit propre, se trouve exclue par cette disposition d'acquiescement à la divine volonté...

« On peut sans doute avoir la présence de Dieu, par cette vue fixe et amoureuse, ou certitude expérimentale de sa grandeur immense qui le rend présent partout, qu'on est en Dieu, et qu'on a Dieu en soi, mais il est incontestable qu'on peut aussi se le rendre intérieurement présent par cet acquiescement à la divine volonté... S'il était possible que Dieu ne fut pas présent partout, il se trouverait néanmoins intimement présent dans l'âme abandonnée à sa volonté, puisqu'il aime ceux qui l'aiment, et infiniment plus qu'ils ne l'aiment : *Ego diligentes me diligo* ; et qu'on ne peut aimer sans être dans ce qu'on aime. *Plus est ubi amat, quam ubi animat*. Dieu, qui habite plus spécialement dans les temples qui lui sont consacrés, se fait une joie d'habiter dans l'âme abandonnée à sa volonté ; cette âme, en effet, est un temple et un sanctuaire qui lui est consacré par l'humilité dans ses fondements et par la charité dans tout son intérieur. Dieu défend et conserve ce temple mystique par une protection toute spéciale, et en fait un paradis anticipé...

« Disons donc qu'il n'y a pas de disposition intérieure plus parfaite, plus avantageuse, plus sanctifiante, plus consolante, que cette présence d'union par l'acquies-

cement à la divine volonté... Disons aussi qu'il n'y a pas de présence de Dieu plus facile à obtenir, puisqu'il n'y a qu'à laisser faire Dieu par un amoureux abandon et par un acquiescement tranquille : c'est le Père de toutes les miséricordes et le Dieu de toute consolation¹. »

290. D. *Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par la peine qu'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu ?*

R. « La présence de Dieu et le souvenir amoureux de Dieu présent, dit le Père Piny, nous étant, d'après le sentiment de saint Thomas, d'une si grande nécessité, qu'il n'y aurait qu'à ne point perdre de vue cette adorable présence pour ne jamais pécher, il faut croire que la divine Providence nous en donne le pouvoir, si nous le voulons... Cette Providence nous manquerait, si le souvenir de Dieu présent n'était pas toujours en notre pouvoir. Or, il est certain que nous n'avons rien en notre pouvoir que ce qui est en notre vouloir, et que pour tout le reste, il n'y a rien de bien assuré. L'expérience nous apprend tous les jours que l'esprit et l'imagination qui sont les deux puissances les plus flexibles et les plus voisines de notre volonté, s'égarent bien souvent, et le plus souvent sans qu'il soit en notre pouvoir de les fixer... S'il est vrai qu'on ne manque au souvenir de la présence de Dieu, que parce qu'on ne le veut pas, qui ne voit que c'est un souvenir de Dieu présent, que d'être réellement peiné de ce qu'on ne s'en souvient pas, puisque la peine où l'on est de ne pas s'en souvenir, comme on le voudrait, est la marque la plus évidente que véritablement on veut s'en souvenir, et que, quant à ce souvenir intérieur, le vouloir, c'est l'avoir, la Providence de Dieu ayant donné le pouvoir au vouloir...

1. *Les trois différentes manières de se rendre intérieurement Dieu présent.* Lyon. 1685. Seconde manière, § 1, 2, 3, 15, 31.

« Le Saint-Esprit, nous dit de chercher toujours la présence de Dieu : *Quærite faciem ejus semper*. Or, comme on ne cherche que pour trouver, en vain chercherait-on toujours, s'il n'y avait quelque espoir de trouver. Mais, en nous recommandant de chercher toujours cette adorable présence, Dieu a supposé que nous serions dans une peine continuelle de ne pas voir encore cette divine face que nous cherchons ; et comme la peine que l'âme éprouve de se croire éloignée de celui qu'elle aime est une marque certaine qu'elle aime véritablement, et que l'amour fait qu'on s'unit à ce qu'on aime et qu'on possède et qu'on est possédé de ce qu'on aime, par là même que nous cherchons toujours, nous avons toujours la présence d'union amoureuse ; et nous n'oublions jamais, puisque nous cherchons toujours ; et Dieu est toujours bien avant dans notre souvenir, puisqu'il y est de manière à se faire chercher toujours, et à nous tenir dans la peine par la crainte de ne s'en pas souvenir assez...

« Il ne faut pas alors se retirer de l'oraison, puisque c'est alors qu'on la fait peut-être mieux que jamais, en demeurant ainsi victime dans son oraison, mais victime d'amour, *en consentant* durant tout le temps de l'oraison, à toutes les destructions que Dieu fait alors en nous. Oui, c'est alors plus que jamais qu'on avance, dans l'esprit de la véritable oraison, puisque l'esprit, le but, et l'essentiel de la véritable oraison, n'est autre qu'une union intime de l'âme à Dieu par une conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu ; et que notre volonté n'est jamais plus unie à la volonté de Dieu, que quand elle est fidèle à cette oraison de victime, et qu'elle y demeure pour y être immolée, sacrifiée et détruite, en tout ce que sa volonté pourrait encore vouloir au sujet de son oraison¹. »

1. Les trois différentes manières de se rendre intérieurement Dieu présent. Troisième manière, § 1, 2, 3, 7, 23. — L. B. Albert-le-Grand explique ainsi

291. D. *Ces différentes manières de se rendre Dieu intérieurement présent sont-elles particulières à l'oraison de recueillement actif ?*

R. On peut, à la vérité, se servir de ces vues de foi dans la méditation et dans l'oraison affective ; néanmoins, si l'attrait de la grâce nous conduit jusqu'au regard simple et affectueux à Dieu présent, ces différentes manières de se rendre Dieu intérieurement présent, sont particulièrement utiles, à cause de la simplicité des actes qui est un des caractères distinctifs de cette oraison.

ART. II. — LA PRATIQUE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

292. *L'enseignement de l'Eglise relativement à l'usage du sacrement de pénitence. — 293. Les avantages de la confession fréquente. — 294. Les dangers auxquels est exposée la confession fréquente, — 295. Les conditions requises pour profiter des avantages et éviter les dangers de la confession fréquente. — 296. Règle de conduite à observer dans la fréquence des confessions. — 297. Opportunité des confessions générales pour les âmes pieuses.*

292. D. *L'Eglise invite-t-elle les fidèles à recourir fréquemment au sacrement de pénitence ?*

R. Le code canonique prescrit la confession hebdoma-

les deux derniers moyens de se rendre Dieu présent. *De adh. Deo*, c. vi. : Verus Jesu Christi amator sic debet esse unitus intellectu per bonam voluntatem, divinæ voluntati et bonitati, et nudus ab omnibus phantasmatis et passionibus, ut non advertat si derideatur, diligatur vel quidquid sibi inferatur. Voluntas namque bona omnia complet, super omnia est. Unde si voluntas adsit bona, et Deo in intellectu pure conformis et unita fuerit, non nocet si caro et sensualitas et exterior homo moveatur ad malum et torpeat ad bonum : aut etiam si interior homo torpet devotionem affectare. sed tantum fide, et bona voluntate adhærere debet Deo in intellectu nude,

daire à tous les religieux¹. Il ordonne à tous les clercs d'y avoir recours avec fréquence². Or, les motifs qui inspirent dans cette circonstance, la conduite de l'Église, à l'égard de ses ministres, conservent toute leur valeur lorsqu'il s'agit des fidèles en général et plus particulièrement des personnes pieuses qui désirent mener une vie plus conforme à l'idéal de perfection propre aux états religieux et ecclésiastique.

Sans doute, le code paraît supposer, pour la masse des fidèles pieux, un recours moins régulier au sacrement de pénitence³, mais cette latitude est évidemment suggérée par le désir de faciliter à tous la réception de la sainte communion. Les fidèles, en effet, n'ont pas les facilités dont jouissent les religieux et les prêtres de pouvoir s'adresser quand ils le veulent à un confesseur de leur choix. Cette difficulté, accrue par le manque de temps nécessaire pour se rendre à l'Église et attendre autant que les circonstances l'exigent pour faire leur accusation, retiendrait souvent un grand nombre d'âmes timorées qui n'oseraient pas se présenter à la sainte table sans s'être confessées ; alors que, n'ayant aucune faute grave à se reprocher, elles peuvent tranquilliser leur conscience par un simple acte de contrition.

Mais, lorsque ces inconvénients n'existent pas, ou sont considérablement réduits, il n'y a plus aucun motif, pour les chrétiens fervents, de ne pas répondre aux désirs de l'Église. Pie VI, en effet, qualifie de téméraire, pernicieuse, contraire à la pratique des âmes pieuses, approuvée par les Concile de Trente, la proposition où le synode janséniste de Pistoie demande qu'on s'abstienne

1. « Ad pœnitentiæ sacramentum semel saltem in hebdomada accedant. » Can. 595, 3^o.

2. « Ut clerici omnes pœnitentiæ sacramentum frequenter conscientiæ maculas abluant. » Can. 125, 1^o.

3. Pour le gain des indulgences, en effet, le droit déclare qu'on satisfait à la condition souvent demandée de s'être confessé, ou par la confession des quinze jours ou par la communion à peu près quotidienne. Can. 931, 3.

des confessions fréquentes pour qu'elles n'engendrent pas le mépris¹.

En réalité, ce moyen de perfection, a été mis en honneur dans les monastères du Moyen Age et a obtenu la pratique universelle des âmes désireuses d'avancer dans les voies de la perfection. Cet usage est confirmé par l'exemple des plus grands saints dont plusieurs se confessaient tous les jours.

293. D. Quels sont les principaux avantages de la confession fréquente ?

R. Ces avantages proviennent : 1^o du sacrement lui-même ; 2^o des dispositions du pénitent ; 3^o de la direction donnée, à cette occasion, par le confesseur.

1^o En raison du sacrement :

Saint Thomas enseigne que tous les sacrements apportent quelque remède au péché, par cela même qu'ils confèrent la grâce². Toute absolution, reçue dans les conditions voulues, devient donc pour l'âme fervente, une source de bienfaits divins dont elle peut très légitimement profiter.

« Dans le sacrement de pénitence, en effet, l'âme tout entière est lavée dans le sang du Christ dont la vertu infinie peut non seulement en faire disparaître les taches et les difformités, mais encore la rendre plus pure que le lis et plus blanche que la neige³. »

2^o De la part du pénitent :

Une bonne confession est un excellent moyen de rendre l'âme plus prudente et plus attentive à éviter les fautes qu'elle commet habituellement.

D'abord, parce que la rétractation des fautes commises, le bon propos et la résolution de se corriger, qui accom-

1. Cavallera, Thesaurus, 1218. — Denziger-Banw. 1539.

2. « Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. » III, q. LXIII, art. 6, c.

3. SCARAMELLI, *Méthode de direction spirit.*, t. I, n. 311.

pagnent la confession, arrachent l'âme à l'affection du péché et la rendent plus vigilante afin de ne plus y retomber.

Ensuite, parce que la volonté trouve un regain de force dans la grâce du sacrement, elle peut ainsi résister plus fortement aux inclinations perverses de la nature.

Enfin, parce que le confesseur, instruit des fautes de son pénitent, travaille à l'en délivrer, en lui indiquant les moyens et les secours qui peuvent procurer cet amendement¹.

3^o De la part du confesseur :

Toutes les âmes, si parfaites soient-elles, ont besoin d'être conduites dans les voies difficiles de la vie spirituelle. Or, la plupart d'entre elles n'ont pas d'autre occasion de recevoir les bienfaits de la direction en dehors de la confession. C'est pourquoi, alors, même qu'elles n'auraient pas de fautes graves à accuser, il leur convient de se présenter au tribunal de la pénitence, non seulement pour recevoir l'absolution de leurs fautes légères, mais encore pour faire connaître leurs mauvaises inclinations, les dangers auxquels elles sont exposées, puis solliciter les conseils nécessaires, pour mieux résister aux tentations et profiter avec plus d'abondance de toutes les grâces du bon Dieu.

294. D. *Quels sont les dangers auxquels la confession fréquente est exposée :*

R. Les personnes qui se confessent très souvent sont exposées à la précipitation, à la routine, et, à cause de cela, à ne pas apporter à leurs confessions la contrition suffisante ni un ferme propos qui assure leur amélioration spirituelle.

« On rencontre encore trop fréquemment ces confessions composées de quelques formules récitées à la vapeur et suivies d'une liste stéréotypée de quelques péchés,

1. SCARAMELLI, *Op. cit.*, t. I, n. 313.

toujours les mêmes, que le confesseur pourrait se réciter d'avance en apercevant telle ou telle personne derrière la grille... et si on ne connaissait la bonne volonté évidente de ceux qui se présentent ainsi au saint tribunal, on serait tenté de mettre en doute la valeur de leur contrition, et partant de l'absolution¹. »

295. D. *Quelles sont les conditions requises pour que la confession fréquente évite les inconvénients auxquels elle est exposée et profite des avantages qu'elle est destinée à produire ?*

R. Pour que la confession fréquente soit vraiment fructueuse, il faut qu'elle se fasse avec la plus grande loyauté, qu'elle soit accompagnée d'une contrition sincère et d'un ferme propos efficace, qu'elle s'accomplisse avec humilité et simplicité.

Sans doute, la confession des fautes vénielles dont il est ici question, n'exige pas l'intégrité absolue que réclame l'accusation des péchés graves. Mais elle demande l'aveu de toutes les infidélités qui nuisent sérieusement à la perfection de l'âme. « Saint Augustin, parlant de la sainte confession, s'exprime ainsi : « Comment le médecin peut-il guérir une plaie que le malade ne veut pas découvrir ? » Et comment le confesseur, qui est le médecin de votre âme, pourra-t-il corriger vos défauts, si vous ne les lui faites pas connaître ? Comment vous délivrera-t-il de la tyrannie de vos affections, qui, quoique faibles, vous dominent cependant, si vous les cachez ? Comment vous protégera-t-il contre les tentations du démon qui vous arrête, vous pousse et vous presse pour vous faire tomber, si vous ne lui en dénoncez point les ruses² ? »

Mais si l'intégrité, quoique très opportune, n'est cependant pas nécessaire pour l'accusation des fautes

1. *Revue d'ascét. et de myst.* janv. 1921, p. 58.

2. SCARAMELLI, *Op. cit.*, t. I, n. 327.

légères, la contrition est absolument requise, au moins pour l'une des fautes vénielles que l'on soumet à l'absolution du prêtre.

« Dieu n'a jamais pardonné et par un décret inviolable il a résolu de ne jamais pardonner à ceux qui ne concevront point une douleur sincère et surnaturelle de leurs péchés... Saint Grégoire nous dit : « La marque d'une vraie confession ne consiste pas dans les paroles, mais dans l'affliction de la pénitence. Nous reconnaissons qu'un pécheur est bien converti lorsque, par une austérité proportionnée à sa douleur, il s'efforce d'expier les péchés qu'il confesse¹. De même, le désir de la perfection se reconnaît dans une âme, non pas au nombre de fautes qu'elle déclare, mais au sincère repentir qu'elle témoigne pour les moindres fautes commises en pleine connaissance de cause.

Plus encore, pour que l'âme se purifie de ses moindres imperfections comme elle a l'intention de le faire par la fréquence de ses confessions, il faut que sa douleur soit unie à une ferme résolution de ne plus les commettre à l'avenir. Sans doute, elle peut prévoir que, en raison de la fragilité dont les âmes les plus pures ne sont pas exemptes, elle pourra retomber de nouveau. Elle éprouvera comme une crainte, fondée sur son expérience passée, que probablement elle aura à confesser souvent encore les mêmes infidélités. Néanmoins, l'important est qu'au moment où elle s'accuse, elle soit fermement résolue de les éviter et de prendre les moyens de se corriger.

Enfin, l'âme pieuse qui désire ardemment trouver dans la confession fréquente un secours efficace pour son avancement spirituel, doit se présenter au tribunal de la pénitence avec les sentiments de la plus profonde humilité et avec une grande simplicité. « Seigneur, dit le Prophète, vous ne méprisez pas un cœur contrit

1. *Ib.*, n. 317.

et humilié¹. La confession, remarque saint Thomas, aboutit à l'humiliation, elle doit donc être humble, afin qu'on s'y reconnaisse faible et misérable². Pour que ces sentiments d'humilité soient vraiment sincères et profonds, l'âme pieuse qui évite habituellement toute faute grave doit considérer ses péchés bien moins en eux-mêmes que dans leur relation avec la majesté infinie de Dieu et les faveurs insignes dont elle a été comblée.

Si légère que soit une offense, ou du moins qu'elle le paraisse aux regards humains, elle n'en porte pas moins atteinte à la gloire extérieure de Dieu qui doit être si chère à un chrétien fervent. Certaines fautes peuvent ne pas indiquer une malice particulière de la part de ceux qui ne sont pas favorisés de grâces spéciales, alors qu'elles manifestent une ingratitude inconcevable dans les âmes privilégiées qui reçoivent en abondance tous les bienfaits divins. On comprend dès lors ces accents si parfaitement sincères de confusion qu'ont éprouvés les saints en présence des moindres manquements dont ils se rejetaient coupables au service de Dieu.

Néanmoins, cette humilité ne doit rien avoir d'affecté. Il faut, au contraire, qu'elle se traduise avec une simplicité toute confiante également distante de l'exagération et de la dissimulation. L'âme pieuse doit s'efforcer d'être toujours vraie. Dans ce but, il faut qu'elle s'applique à exposer ses fautes telles qu'elle les voit sous le regard de Dieu, sans se préoccuper nullement de l'impression qu'elles peuvent faire sur l'esprit ou l'opinion du confesseur, sans songer aux réprimandes dont elles seront l'objet.

Dans ces conditions, la confession fréquente devient très fructueuse ; elle est une source de bienfaits surnaturels, elle aide puissamment l'âme généreuse à avancer dans les voies de la perfection avec sûreté et dans la plus parfaite tranquillité.

1. « Cor contritum et humiliatum Deus non despicies. » *Ps.*, L, v. 19.

2. *Supl.* III, p. q. ix, art. 4

296. D. *Quelle est la règle de conduite qu'il faut observer dans la pratique de la confession fréquente ?*

R. Parmi les âmes qui vivent habituellement en état de grâce, les unes sont déjà formées et savent se conduire dans les voies ordinaires de la vie spirituelle ; les autres, encore novices, sont à peine au courant de la vie intérieure.

Aux premières, il faut conseiller sans doute la confession régulière à dates fixes, mais les intervalles pourront être assez éloignés, aller même jusqu'au mois. Elles devront alors choisir le jour où le confesseur dispose davantage de son temps, afin qu'il puisse donner une direction en rapport avec le sérieux que le pénitent aura apporté à sa préparation.

Aux âmes plus inexpérimentées, il faut fixer des intervalles beaucoup plus rapprochés ; la semaine pour les jeunes gens, la quinzaine pour les jeunes filles¹.

L'important pour les uns comme pour les autres, c'est que la confession soit convenablement préparée et qu'elle s'accomplisse uniquement en vue de mener une vie plus chrétienne, d'avancer dans les voies de la perfection, sans obéir à aucune recherche naturelle, particulièrement déplacée à l'occasion de la réception d'un sacrement.

297. D. *La confession générale est-elle utile pour acquérir la pureté du cœur et arriver à la perfection ?*

R. Parmi les âmes pieuses, quelques unes sont facilement inquiètes, certaines au contraire, jouissent habituellement d'une tranquillité intérieure qui est rarement troublée.

Pour les premières, la confession générale non seulement n'est pas opportune, mais elle est souvent dangereuse. Il faut donc la leur interdire, à moins cependant, qu'elles ne soient *absolument certaines* que leurs confes-

1. *Revue d'ascét. et de myst.*, janv. 1921, p. 61.

sions précédentes aient été sacrilèges ; ce qui est très rarement le cas.

Il importe de leur faire comprendre que, dans l'état où elles se trouvent, elles sont réellement incapables de faire une confession plus complète et plus parfaite que celles qui ont précédé. Elles sont bien moins à même de pouvoir préciser leurs fautes, et quant au nombre et quant aux circonstances, maintenant qu'elles sont sous le coup de l'inquiétude, qu'auparavant, alors qu'elles les ont accusées telles qu'elles les connaissaient. Elles doivent savoir que les péchés ne se commettent pas après coup, en raison d'une connaissance plus complète que l'on peut acquérir ; mais que leur gravité dépend du discernement que l'on avait au moment où la faute a été commise. Enfin, il faut qu'elles aient bien présent à l'esprit que le meilleur moyen de réparer ce qui pourrait y avoir de répréhensible, dans leurs confessions antérieures, est de s'exciter à un repentir sincère, à un grand amour de Dieu, en entretenant le désir de se soumettre au bon plaisir de Dieu dès que, par la voix du directeur, il manifesterait sa volonté relativement à l'opportunité d'une confession générale.

Pour les âmes qui, au contraire, ne sont pas facilement troublées par l'examen de leur conscience, il en est tout autrement. Pour elles, la confession générale est vraiment utile.

« L'institut de l'ordre vénérable de Cîteaux... en fait un précepte à ses religieux. Saint Ignace la prescrit également dans ses règles à tous les membres de sa compagnie. Saint Bonaventure la recommande aussi à tous les religieux de son ordre. Saint Thomas, l'examinant avec toute la sévérité de la théologie, la comble de louanges. Et Benoît XI veut que les religieux qui confessent les séculiers imposent à leurs pénitents, non comme un précepte, mais un conseil, l'obligation de faire tous-les ans, devant leur curé, une revue des fautes qu'ils ont commises pendant chaque année. Enfin, cette

pieuse coutume est confirmée par l'exemple des saints, qui ne se sont pas contentés de l'approuver dans les autres, mais qui ont voulu l'observer eux-mêmes, et l'insinuer ainsi à ceux qui veulent suivre leurs traces¹.

En effet, lorsque l'âme se possède bien, et qu'elle n'a pas à redouter des inquiétudes spirituelles, elle trouve dans la confession générale, ou annuelle des fautes passées une occasion de contrition parfaite qu'elle ne doit pas négliger. Lorsqu'elle aperçoit d'un seul coup d'œil tous les péchés dont elle s'est rendue coupable pendant toute sa vie, ou pendant l'année précédente, elle ressent une bien plus grande douleur que quand elle ne considère que l'une ou l'autre faute, comme cela lui arrive dans ses confessions ordinaires.

C'est donc sans raison, que certains auteurs modernes blâment cette très louable coutume².

ART. III. — LA COMMUNION FRÉQUENTE

298. *Les rapports de la sainte communion avec le progrès spirituel.* — **299.** *Principaux effets de la sainte Eucharistie dans l'œuvre de la perfection.* — **300.** *Dispositions prochaines pour communier saintement.* — **301.** *Pratique de l'Eglise relativement à la communion fréquente et quotidienne.* — **302.** *La communion spirituelle.*

298. D. *Quels sont les rapports qui existent entre la sainte communion et le progrès spirituel ?*

R. La sainte communion est le moyen le plus efficace pour opérer dans l'âme pieuse l'œuvre de la perfection.

1. SCARAMELLI. *Op., cit., t. I, n. 333.*

2. *Ib., n. 334.*

Saint Thomas enseigne que, si le baptême est la porte des sacrements et le principe de la vie spirituelle, la sainte Eucharistie est le couronnement des sacrements et la consommation de la vie surnaturelle. La sainteté que les autres sacrements produisent dans les âmes n'est qu'une préparation à la réception de l'Eucharistie qui est destinée à parfaire leur sanctification¹.

En effet, l'essence de la perfection consiste en ce que nous soyons intimement unis à Dieu notre fin dernière. Or, par la sainte communion, l'âme s'unit tout particulièrement au Christ vivant et souffrant pour produire cette vie nouvelle de la grâce qui est une participation de la nature même de Dieu. C'est pourquoi Notre-Seigneur disait à ses disciples : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi et je demeure en lui² ». Dès lors, plus une âme fervente reçoit fréquemment la sainte Communion, plus aussi il lui est facile de vivre de Dieu et en Dieu dans une union parfaite, qui tend à la transformer chaque jour davantage en Dieu lui-même.

Il y a, de fait, cette différence entre la nourriture corporelle et ce banquet céleste qu'en mangeant les fruits de la terre... nous les transformons en notre propre substance... Tandis qu'au contraire, ce festin, du ciel nous transforme par nous-mêmes en la substance divine le feu de la charité céleste qu'il allume dans nos cœurs. Cette doctrine est tirée tout entière de saint Augustin qui fait ainsi parler Jésus-Christ : « Je suis la nourriture des grandes âmes, croissez et vous me mangerez ; ce n'est pas vous qui me changerez en votre substance, comme la nourriture de votre chair, mais vous vous changerez en moi³. »

1. III, p. q. LXXIII, art. , 2.

2. JEAN, VI.

3. S. AUG., *Conf.*, I. VII, c. x.

299. D. *Quels sont les principaux effets que produit la sainte Eucharistie dans l'œuvre de la perfection surnaturelle ?*

R. Saint Thomas, comparant les effets de la sainte Eucharistie aux effets de la nourriture matérielle, distingue les résultats suivants qui se succèdent dans une parfaite progression : La sainte communion : 1^o soutient la vie de l'âme, afin qu'elle ne dépérisse pas ; 2^o elle la préserve des influences contraires qui pourraient nuire à son développement, ; 3^o elle lui procure de nouveaux éléments surnaturels qui en assure le progrès et le plein épanouissement ; 4^o elle répand une douceur et une jouissance qui la rendent extrêmement agréable.

En effet, Notre-Seigneur a voulu que ce sacrement fût reçu comme la nourriture spirituelle des âmes, au moyen de laquelle se nourrissent et se fortifient ceux qui vivent de la même vie que lui : « Celui qui me mange, vivra lui-même pour moi¹. »

De plus, la sainte communion éloigne de l'âme pieuse l'influence des passions et du démon qui sont les plus grands ennemis de sa vie spirituelle. « Lors que Jésus-Christ est en nous, dit saint Cyrille d'Alexandrie, il apaise la violente loi de nos membres, il fortifie notre piété et calme les troubles de notre âme. » En outre, lorsque le démon nous voit unis comme ne faisant qu'un seul et même corps avec Jésus-Christ, il craint, il tremble, prend la fuite et cesse de nous vexer par ses suggestions.

Par ailleurs, cette union intime avec la source même de la grâce, nous permet de puiser tous les secours nécessaires à notre sanctification : lumières plus vives pour l'intelligence des choses de Dieu, forces plus énergiques pour la volonté et la résolution de progresser sans cesse dans les voies de la vertu, élans généreux pour suivre avec un amour plus pur les instincts surnaturels de l'Esprit de Dieu.

1. *Conc. de Trente. Ses. 13, ch. 11.*

Enfin, la sainte communion comble l'âme de délices spirituelles. « Le pain des anges, dit saint Cyprien, source du vrai bonheur, satisfait par une admirable vertu le goût de tous ceux qui le reçoivent dignement et avec dévotion ; il rassasie mieux que la manne du désert et surpasse la saveur de tous les plaisirs des sens, la douceur de toutes les voluptés de l'esprit¹. »

300. D. *Quelles sont les dispositions prochaines avec lesquelles toute âme pieuse doit recevoir la sainte communion ?*

R. Pour qu'une âme pieuse puisse profiter des avantages de la communion fréquente, il faut qu'elle reçoive Notre-Seigneur avec une très grande pureté de conscience, une foi vive, un profond respect, des désirs ardents de perfection, inspirés par une confiance très affectueuse en la volonté et en la toute-puissance de l'Hôte divin qui vient la visiter.

Une âme soucieuse de son progrès spirituel ne peut pas se contenter d'être simplement en état de grâce par le fait de n'avoir aucun péché mortel à se reprocher. Cette disposition s'impose à tous ceux qui veulent communier dignement. Une âme fervente doit avoir une plus noble ambition : celle de communier saintement. Pour cela, il faut qu'elle s'assure que, non seulement elle n'a conscience d'aucune faute grave, mais qu'elle se purifie de de toute souillure par un repentir sincère et un amour ardent. Bien plus, elle doit se dégager de toutes les attaches aux choses créées qui pourraient paralyser son élan vers Dieu et empêcher cette union divine qu'elle convoite et qu'elle se propose de réaliser par la communion fréquente ou même quotidienne.

Dans ce but, une foi très vive est indispensable. L'hostie sainte qu'elle va recevoir contient d'une manière très mystérieuse sans doute, mais aussi très réelle, le

1. Cf. SCARAMELLI. *Op., cit.*, nn. 397-409.

même Sauveur qui, durant sa vie mortelle, parcourait les villes et les bourgades de la Judée, multipliait les miracles et captivait les foules qui le suivaient. C'est lui qui est sur le point de prendre possession de ce temple spirituel qu'il s'est préparé lui-même et où il va également parler, conseiller, encourager, guérir peut-être, où il a l'intention de répandre à profusion les bienfaits et au besoin les miracles. Cette conviction doit être si ferme dans l'âme fervente, qu'aucune considération ne puisse l'ébranler. L'âme ainsi saisie, est alors entièrement absorbée dans la pensée du grand événement qui s'accomplit en elle, et elle s'abandonne à son souverain Bienfaiteur comme si elle le contemplait directement comme s'il lui était donné de le voir dans une vision tel qu'il est en lui-même.

Or, cette foi ne peut atteindre ce degré de perfection qu'à la condition que l'âme soit tout entière à cet acte, sans se laisser distraire aucunement par des pensées étrangères au Dieu qu'elle va recevoir ou qu'elle possède déjà. Quels accents respectueux et embrasés d'amour ne doivent pas alors exprimer les vrais sentiments de cette âme toute perdue en Dieu dans le plus profond anéantissement de sa misère mais avec la conscience la plus vive de l'infinie bonté et de la miséricorde de Dieu ? « Mon Dieu ! je ne suis pas digne que vous veniez en moi, mais dites seulement une parole et mon âme sera guérie. » — « Mon Dieu ! vous qui savez tout, vous savez que je vous aime. » — « Mon Jésus ! doux et humble de cœur, rendez mon cœur semblable au vôtre. »

Notre-Seigneur se fait sentir à l'âme ainsi recueillie qui s'est entièrement livrée à lui. Il lui inspire des désirs plus ardents de perfection, il lui laisse entrevoir les réformes qu'elle doit accomplir pour lui être agréable et profiter de ses faveurs, il lui donne comme un avant-goût des délices spirituelles qu'il lui réserve pour le jour où, ayant définitivement rompu avec tout ce qui n'est pas lui, elle sera résolue à ne plus vivre que pour lui.

Une âme fervente doit répondre avec empressement aux appels, aux invitations, aux attrait de son Hôte céleste, et, tout embrasée d'amour pour lui, lui jurer cette fidélité inviolable qui sera le gage de sa sanctification.

301. D. *Quelle est la pratique de l'Eglise relativement à la communion fréquente et quotidienne ?*

R. « Dans la primitive Église, tous les fidèles mariés ou célibataires, séculiers ou ecclésiastiques, recevaient tous les jours la nourriture céleste. Saint Luc dit des chrétiens de cette époque : « Ils persévéraient dans la doctrine des Apôtres, et, dans la communion du pain qu'on leur distribuait ». Ensuite, il ajoute : « Chaque jour, aussi, persévérant dans le temple, rompant le pain dans leur maison, ils prenaient cette nourriture avec allégresse et simplicité de cœur, louant Dieu et pratiquant la charité avec tous. »

Or, par ce pain et par cette nourriture... les interprètes entendent le pain consacré de la sainte Eucharistie. Saint Denys l'Aréopagite dit en effet expressément : « Dans la primitive Église tous ceux qui assistaient à la consécration de l'Eucharistie, participaient à ce sacrement par la communion. »

Cette très louable coutume fut observée dans l'Église de Dieu pendant plusieurs siècles, comme on peut le lire dans les écrits des saints Pères.

Néanmoins, avec le temps, ce pieux usage devint plus rare parmi la société chrétienne. Tellement que le pape Fabien, fut obligé d'imposer à tous les fidèles trois jours de communion par an : Pâques, la Pentecôte et Noël. Les choses en vinrent même à un tel point que, dans le Concile de Latran, qui eut lieu sous Innocent III, il fallut statuer et ordonner que tout fidèle s'approcherait de la sainte communion au moins tous les ans, une fois à Pâques... et que l'entrée de l'Église serait interdite à tout transgresseur de ce précepte, en punition de son infidélité. Le saint Concile de Trente renouvela ce décret

dans sa treizième session... Enfin, à cause des iniquités multipliées et du refroidissement de la charité d'un grand nombre, Innocent III statua que les fidèles communiasent au moins une fois à Pâques, tous les ans. Mais la chute de cette ancienne coutume ne prouve aucunement que la réception quotidienne de la nourriture sacrée n'est plus aussi louable, ni aussi recommandable qu'autrefois¹. »

Néanmoins, des personnes, même pieuses, croyaient devoir s'abstenir de la communion quotidienne, par respect pour la sainte Eucharistie ou à cause de leurs trop nombreuses infidélités à la grâce. Cette fausse conception qui pouvait trouver une excuse dans la bonne foi, ne peut plus être admise par les déclarations de Léon XIII et de Pie X.

En effet, dans son Encyclique de 1902 sur l'Eucharistie, Léon XIII s'exprime ainsi : « Il faut surtout travailler à faire revivre la réception fréquente de l'Eucharistie, et abolir entièrement les préjugés contraires, les vaines craintes et les prétextes spécieux de s'en abstenir. »

Toutefois une question de la plus haute gravité restait pendante : à savoir celle des dispositions requises pour la réception fréquente et même quotidienne de la sainte communion.

Pour résoudre définitivement cette question, le souverain Pontife, Pie X, par un décret du 20 décembre 1905, renouvelant les exhortations pressantes de son prédécesseur, exposa l'énoncé très précis des deux seules conditions requises pour la communion quotidienne : l'état de grâce et l'intention droite. Etre en état de grâce, cela ne veut pas dire : ne jamais commettre de péchés mortels. Mais cela veut dire : en avoir obtenu le pardon avant de communier. Avoir une intention droite, qu'est-ce à dire ? Cette intention consiste à s'approcher de la sainte Table non pas par habitude, ou par vanité, ou pour

1. SCARAMELLI. *Op. cit.*, t. I, pp. 419-426.

des raisons humaines, mais pour satisfaire à la volonté de Dieu, s'unir à lui plus intimement par la charité, et grâce à ce divin remède, combattre ses défauts et ses infirmités¹. »

302. D. *Quel usage les personnes pieuses doivent-elles faire de la communion spirituelle ?*

R. La communion spirituelle consiste dans un désir ardent de recevoir la sainte Eucharistie. Beaucoup de personnes pieuses sont privées de la grâce de la communion quotidienne par le fait de leurs occupations ou de leur santé. Il ne convient pas cependant qu'elles se tiennent ainsi à distance de Notre-Seigneur dont la présence et le souvenir sont si efficaces pour le progrès spirituel. Or, bien que la communion spirituelle ne supplée pas absolument à la communion sacramentelle, elle peut devenir si fervente, qu'elle soit la source de grâces très précieuses et très abondantes.

On lit, dans la vie de sainte Catherine de Sienne, qu'elle désirait si ardemment de s'unir à son Époux caché sous les voiles du Sacrement que le véhémence de ses désirs lui faisait éprouver de douces défaillances d'esprit, et qu'elle pria le bienheureux Raymond, son confesseur, de lui apporter le pain des anges dès la première aurore, afin d'apaiser plus tôt la violence de cette faim spirituelle qui la tourmentait.

Cette communion spirituelle peut se réitérer souvent et même cent fois par jour, avec de grands avantages pour les âmes... Mais on doit la faire au moins une fois par jour, avec paix, recueillement et après une préparation toute particulière, pour qu'elle excite un plus grand sentiment de piété, qu'elle procure plus d'avancement dans la vertu, et qu'elle supplée en quelque sorte aux effets du saint mystère. A cette fin, il n'y a pas de moment

1. Mgr DE GIBERGUES : *La sainte communion*, ch. XII.

plus opportun que celui de la sainte messe quand on y assiste, car chacun peut alors s'unir au prêtre pour recevoir en esprit cette nourriture divine, comme il la recoit en réalité¹.

ART. IV. — LA DÉVOTION A LA SAINTE VIERGE

303. *La dévotion à l'égard de la sainte Vierge est particulièrement nécessaire aux âmes qui aspirent à la perfection.*
— **304.** *La sainte Vierge offre le plus parfait modèle de l'amitié qui doit régner entre son divin Fils et l'âme fervente.* — **305.** *La sainte Vierge protège d'une façon toute spéciale, les âmes qui sont avides de contemplation.* — **306.** *Toute âme qui tend à la perfection doit manifester sa dévotion envers la sainte Vierge par un amour intérieur plus intense et des pratiques de piété plus nombreuses.*

303. D. *Pourquoi la dévotion à l'égard de la sainte Vierge est-elle particulièrement nécessaire aux âmes qui aspirent à la perfection ?*

R. Parce que ces âmes sont plus exposées aux attaques du démon et qu'elles doivent subir les dures épreuves de l'aridité spirituelle.

En effet, nous avons vu que Dieu permet à l'esprit des ténèbres de les tenter contre les vertus théologales, les vertus d'humilité, de douceur, de patience, de chasteté, d'obéissance, etc...

Or, l'un des moyens les plus efficaces pour que ces âmes puissent résister victorieusement est qu'elles aient recours à la très douce Vierge qui est toujours disposée à leur venir en aide.

1. Cf. SCARAMELLI. *Op. cit.*, t. I, nn. 441-444.

« Si les vents des tentations se lèvent, dit saint Bernard, si vous vous heurtez au récifs des tribulations, regardez l'étoile, invoquez Marie. Si vous êtes ballotés par les flots de l'orgueil, de l'ambition, de la détraction ou de l'envie, regardez l'étoile, invoquez Marie. Si, troublés par la grandeur de vos péchés, confondus par les souillures de votre conscience, effrayés par l'horreur du jugement, vous commencez à tomber dans le gouffre de la tristesse, dans l'abîme du désespoir, pensez à Marie. Dans les dangers, dans les angoisses, dans les doutes, pensez à Marie, invoquez Marie. En la suivant, vous ne dévierez pas, en la priant, vous ne vous désespérerez pas, en pensant à elle, vous ne vous tromperez pas. En vous attachant à elle, vous ne tomberez pas, sous sa protection, vous n'aurez rien à craindre, sous sa conduite vous ne vous fatiguerez pas, sous son égide, vous parviendrez au port¹. »

De plus, au milieu des aridités spirituelles, alors que pour un temps Dieu retire à l'âme toute grâce sensible, c'est encore à la bonne Vierge qu'il faut recourir.

Pendant cette dure épreuve, l'âme se sent comme séparée de son Créateur ; elle est triste, tiède, paresseuse, sans foi, sans espérance, ni amour. Elle se voit si misérable qu'elle n'ose plus rien offrir à Dieu, même ses actions les plus saintes ; la confusion la retient loin de Dieu avec un cœur plein d'angoisses et de désespérance.

Ah ! s'écrie saint Bernard, « vous craignez d'approcher du Père... Il vous donne Jésus pour Médiateur. Qu'est-ce qu'un tel Fils n'obteindra pas d'un tel Père ?... Mais peut-être que vous craignez en Jésus la majesté divine, parce que, en se faisant homme, il est demeuré Dieu ? Recourez à Marie, car il y a en elle la pure humanité... Sans aucun doute, le Fils exaucera sa Mère, et le Père son Fils². »

1. Seconde homélie sur *Missus est*.

2. Cf. DE MAUMIGNY.

304. D. *Comment la sainte Vierge offre-t-elle le plus beau modèle de l'amitié qui doit régner entre son divin Fils et l'âme fervente ?*

R. Parce qu'elle fut la première à connaître la douceur des entretiens de Jésus. S'il est impossible de préciser dans leurs détails ces conversations intimes qui eurent lieu pendant de longues années entre le Fils et la Mère, il est facile d'en fixer les sujets. Il suffit de connaître les idées dominantes, les dispositions, les nobles ambitions de ceux qui vivent ensemble pour tracer avec précision les lignes principales de leurs confidences.

Les épanchements de ces deux âmes si pures ayant une mission commune si noble à remplir portaient sur la grandeur et la munificence divines, sur la mission dont l'un et l'autre étaient chargés pour en faire arriver jusqu'aux hommes les trésors infinis ; sur les discrètes révélations que faisait le Fils à sa Mère pour lui laisser entrevoir son apostolat, sa passion, sa résurrection ; sur les réflexions de la Mère à son Fils et dont chacune était empreinte, suivant le cas, de joie, de tristesse ou de noble satisfaction ; sur les luttes de l'Église naissante et sur le triomphe des martyrs ; sur tout le développement grandiose de l'œuvre commune qui recevrait enfin son sublime couronnement dans l'éternelle gloire.

Voilà bien le modèle achevé de l'amitié qui doit régner entre Jésus et toute âme fidèle et du thème habituel de leurs délicieux rapports.

La pureté et la sainteté de cet Ami céleste doivent inspirer à l'âme fervente le désir le plus ardent d'être pure et sainte. La mission combinée de Jésus et de Marie doit éveiller son attention sur le rôle qu'elle est appelée à remplir en ce monde. Les sujets de leurs pieuses conversations doivent former la matière de ses méditations constantes où elle peut passer en revue les vérités les plus touchantes, les obligations les plus sacrées dont le souvenir contribuera si heureusement à maintenir et

à développer en elle la plus ferme et la plus douce amitié à l'égard du Sauveur.

Cette contemplation de l'amitié de Jésus et de Marie invite l'âme à une prière ardente.

Si Jésus nous aime, Il a aimé plus encore sa Mère. Si nous aimons Jésus, Marie l'a aimé plus tendrement que nous ne saurions le faire. C'est donc à la Vierge que nous devons avoir recours pour solliciter de sa bonté une foi vive qui nous permette d'apprécier à sa juste valeur l'amitié de Jésus, des sentiments pleins d'une exquise délicatesse pour savourer la suavité de cette divine amitié. Plus encore, nous lui demanderons de nous prêter son cœur afin que nous puissions aimer son Fils comme elle l'a aimé, lui offrir un amour pur comme le sien, et le dédommager ainsi de l'ingratitude de ceux qui ne comprennent pas ses prévenances divines ou n'y répondent pas avec empressement.

305. D. *Pourquoi la très sainte Vierge protège-t-elle d'une façon spéciale les âmes avides de contemplation ?*

R. La sainte Vierge Marie procure aux âmes qui lui sont vraiment dévouées, non seulement le salut, mais encore la perfection qui les fait entrer dans le ciel, couronnées d'une gloire éclatante et comblées d'une grande abondance de mérites, pourvu cependant, qu'elles veuillent sérieusement travailler à cette même perfection, et se rendre familiers tous les moyens de l'acquérir. Il y a cette différence entre se sauver et se perfectionner, que pour le salut, il suffit de vivre dans la grâce et d'y persévérer jusqu'à la fin, tandis que la perfection chrétienne exige une continuelle augmentation de la grâce, un accroissement perpétuel de toutes les vertus et surtout de la charité qui, comme nous l'avons compris, est essentiellement nécessaire pour être parfaits chrétiens.

Cette aimable Souveraine procure certainement l'avancement spirituel des personnes qui lui sont dévouées,

et qui vivent dans la grâce de Dieu ; car, soit qu'elle considère son Fils bien-aimé, soit qu'elle tourne ses regards vers les âmes justes, elle se sent violemment excitée à les rendre toujours plus parfaites.

Lorsqu'elle contemple son cher Fils unique, l'amour très fervent qu'elle lui porte fait qu'elle désire ardemment de le voir servi et honoré, surtout par ces bonnes personnes, qui sont plus disposés que tout autre à lui rendre les devoirs et les honneurs qui lui sont dus.

D'un autre côté, lorsqu'elle jette les yeux sur ces mêmes âmes, que son divin Fils a bien voulu adopter comme ses épouses et ses filles chéries, elle désire avec toute la tendresse de son cœur de les voir avancer dans la perfection. Si donc on peut dire que les yeux de Marie sont miséricordieux envers tous, il faut ajouter aussi, qu'ils sont remplis d'une bien plus grande charité pour ceux qui la servent, et qu'elle doit leur obtenir une grande abondance de vertus et de mérites en cette vie, pour leur procurer une gloire immense dans la céleste patrie. C'est ce qu'elle a révélé elle-même à sainte Gertrude. Comme cette servante de Dieu se trouvait à l'église lorsqu'on chantait le *Salve Regina*, elle entendit à ces paroles : *Illos tuos misericordes oculos...* que la sainte Vierge lui disait : « Ce sont là mes regards très miséricordieux que je puis diriger vers ceux qui m'invoquent, pour les combler ainsi des fruits très abondants de la vie éternelle, » en leur communiquant un grand accroissement de grâce et de gloire¹. »

306. D. *Comment les âmes particulièrement ferventes doivent-elles manifester leur dévotion à l'égard de la très sainte Vierge ?*

R. « Parmi les devoirs positifs par lesquels une âme fervente peut manifester sa dévotion à l'égard de Marie, je place au premier rang l'acte par lequel nous choisissons

1. SCARAMELLI. *Op. cit.*, t. I, n. 457.

la sainte Vierge pour notre Mère. Afin de bien remplir ce devoir qu'il faut s'y préparer pendant neuf jours, à l'occasion d'une de ses fêtes, et s'en acquitter souvent avec une affection toute filiale. Saint Philippe de Néri ne lui donnait jamais d'autre nom que celui de sa très-douce Mère. Plusieurs saints l'ont honorée de semblables expressions, toutes inspirées par un tendre amour, parce qu'ils l'aimaient réellement comme leur mère.

Le second devoir que nous pouvons lui rendre, est la récitation attentive et quotidienne de son office. Les religieux d'un couvent furent accablés de maux considérables, pour avoir négligé cet exercice de piété envers Marie ; et ils ne furent délivrés de leurs peines que lorsqu'ils l'eurent repris avec ferveur, d'après les conseils de saint Pierre Damien. Ce fait nous prouve évidemment combien la récitation de ces prières est agréable à la sainte Vierge.

Le troisième moyen d'honorer la puissante Mère de Dieu, consiste à réciter tous les jours au moins, une partie du chapelet ou du rosaire. La sainte Vierge a toujours accordé de grandes grâces aux âmes qui se sont appliquées à ce culte. Je dirai seulement un mot de celles qu'obtint sainte Gertrude, lorsqu'un jour après cette prière elle aperçut au pied de la croix autant de grains d'or qu'elle avait proféré de paroles en la récitant. Jésus-Christ prit ces grains et les remit dans les mains de Marie, qui elle-même, les offrit à sa fidèle servante en lui promettant un nombre de grâces égal à celui des grains.

Le quatrième, est de visiter tous les jours ou du moins fréquemment, quelques unes de ses images comme le faisait Thomas Sanchez, aussi célèbre par la piété de sa vie que par l'excellence de sa doctrine : il ne sortait jamais sans avoir visité un temple consacré à la Mère de Dieu, pour implorer ses bénédictions et sanctifier toutes ses démarches.

Le cinquième, consiste à se préparer avec piété

aux jours de ses fêtes. Sainte Gertrude vit sous la protection de Marie un chœur tout entier de jeunes vierges, que cette bonne Mère regardait avec des yeux pleins d'amour, parce qu'elles s'étaient préparées avec une piété particulière, à la fête de l'Assomption. Il convient surtout de se préparer à ces solennités par un jour de jeûne plus rigoureux et par la mortification de la chair. C'est ce que faisait le cardinal Alexandre Orsini qui avait coutume de s'y préparer par une flagellation sanglante.

Le sixième moyen de plaire à la sainte Vierge, consiste en ce que chacun fasse tous ses efforts pour inspirer cette même piété à ses amis, à ses parents, à ses domestiques ; ce qui est très agréable à Marie, comme elle l'a révélé à sainte Brigitte, en lui donnant ce conseil : « Faites de sorte que vos enfants deviennent aussi les miens ».

Le septième, est l'obligation de travailler pour l'amour de Marie à se corriger de ses défauts habituels. Enfin, la piété est ingénieuse, elle saura inspirer à chacun, mille autres moyens de plaire à la Reine du ciel¹. »

1. SCARAMELLI. *Op.*, cit., n. 474.



TABLE ANALYTIQUE

d'après les numéros des questions

A

Accroissement des vertus, 137-139.
Actions de grâces dans l'oraison, 245.
Activité et passivité dans la vie spirituelle, 7.
Affections dans l'oraison, 239-242.
Affective (oraison) 207 3^o ; 253-271.
Affirmation et négation (méthode d'oraison), 209, 210.
Amour (passion), 61-64 ; (vertu), 64 ; 144 ; (pur amour), 144-148.
Appel à la vie mystique, 14, 208.
Aspects de la vie spirituelle, 7.
Attention dans la prière et l'oraison, 227.
Audace (passion), 86-88.
Avarice spirituelle, 47.
Aversion (passion), 72.

B

Béatitudes, 198, 199.

C

Charité (vertu), 143.
Colère (passion), 49, 89, 94.
Communion, 298-302.
Conseil (don), 188-189.
Contemplation acquise, 274.
Crainte (passion), 84, 85, 88 ; (don) 194, 195.

D

Défauts à éviter dans la méditation, 247, 271.
Défauts et mauvaises habitudes, 44, 54, 55.
Degrés de la vie spirituelle, 5 ; de l'oraison, 207.

- Demeures du Château intérieur de l'âme, 207.
 Désespoir, (passion) 82.
 Désir (passion), 69-71.
 Dévotion envers la très sainte Vierge, 303-306.
 Direction spirituelle, 20-29.
 Discursive (oraison), 207, 2^o ; 231-252.
 Distractions dans l'oraison, 221, 269.
 Douceur (vertu), 92.

E

- Envie spirituelle, 65, 92.
 Espérance (passion), 79-83 ; (vertu), 142.
 Eucharistie, 298-302.
 Extase, 207, 7^o.

F

- Fiançailles spirituelles, 207, 7^o.
 Foi, 141.
 Fondement de la vie spirituelle, Notre-Seigneur J.-C. 10, 11.
 Force (vertu), 155-157 ; (don), 192, 193.

G

- Gourmandise spirituelle, 50-51.
 Goût (purification), 100.
 Grâce (actuelle), 123-126 ; (habituelle), 127-129.

H

- Haine, (passion), 66-68.
 Humilité, 162.

I

- Imagination (purification), 103, 104.
 Imperfections, 36.
 Intelligence (don), 179, 180.
 Invitation de Dieu pour passer de l'oraison à la contemplation
 249-252.

J

Jalousie (passion), 65.

Joie (passion), 73-75.

Justice, 152-154.

L

Lecture spirituelle, 30-35.

Luxure spirituelle, 48.

M

Mariage spirituel, 207, 8°.

Marie, 303-306.

Méditation discursive, 207, 2° ; 231-252.

Mémoire (purification), 105-109.

Mérite, relativement aux grâces mystiques, 19.

Méthodes d'oraisons, 209, 222, 223.

Mortel (péché), 37.

Moteur de la vie spirituelle, le Saint-Esprit, 12, 13.

Mouvements droit, oblique, circulaire dans la contemplation,
211-215.

N

Nonchalance, 248.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, fondement de la vie spirituelle,
10, 11.

O

Odorat (purification), 99.

Oraison, 200-223 ; 231-252 ; (ses degrés), 207.

Oraison dominicale, 230.

Orgueil spirituel, 45, 46.

Ouïe (purification), 98.

P

Paresse spirituelle, 53.

Passions, 56-95.

Passivité et activité dans la vie spirituelle, 7.

Péché, 36-55.

Péché mortel, 37.

Pénitence (sacrement), 292-297 ; (vertu), 38-41.

Phases de la vie spirituelle, 4.

Phénomènes mystiques, 8.

Piété (don), 190, 194.

Prière vocale, 207, 1^o ; 224-230.

Prudence, 149-151.

Purification active des sens, 96-109.

Purification active de l'esprit, 110-122.

Q

Quiétude (oraison de), 207, 5^o ; 277.

R

Rapports entre les phases et les degrés de la vie spirituelle, 6.

Recueillement (oraison de), 207, 4^o ; 272-291.

Résolutions dans l'oraison, 243, 244.

S

Sagesse, (don) 181-185.

Science (don), 186-187.

Sens intérieurs, 102.

Sens spirituels, 9.

Saint-Esprit (dons), 173-196 ; (fruits), 196, 197 ; (illuminations), 168-172 ; (moteur de la vie spirituelle), 12, 13.

Surnaturel (diverses acceptions), 3.

T

Tempérance, 158-160.

Toucher (purification), 101.

Tristesse (passion), 76-78.

U

Union mystique pleine, 207, 7^o.

Union mystique semi-extatique, 207, 6^o.

Union transformante, 207, 8^o.

V

Véniels (péchés), 42, 43.

Vertus (acquises), 131-133 ; (infuses), 134-136 ; (intérieures et extérieures), 161 ; (parfaites), 167 ; (théologiques), 140.

Vices, 36.

Vie ascétique et mystique, 4.

Vie chrétienne ou surnaturelle, 1.

Vie intérieure ou spirituelle, 2.

Vies purgative, illuminative, unitive, 5.

Vierge Marie, 303-306.

Vocation aux états mystiques, 208.

Vue (purification), 97.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE I

Introduction à la Vie spirituelle

CHAP. I. — Les principes de la Vie spirituelle.....	3
CHAP. II. — Le fondement de la Vie spirituelle : Notre-Seigneur Jésus-Christ	36
CHAP. III. — Le moteur principal de la Vie spirituelle : le Saint-Esprit	41
CHAP. IV. — Les artisans de la Vie spirituelle : Dieu et l'âme.....	46
CHAP. V. — Les auxiliaires de la Vie spirituelle : la direction et la lecture spirituelle.....	55
La Parabole du pèlerin.....	85

LIVRE II

Le début de la Vie spirituelle

La Vie purgative

CHAP. I. — Les obstacles de la Vie spirituelle	
§ 1. Les péchés, les vices, les imperfections.....	97
§ 2. Les passions.....	127
CHAP. II. — L'éloignement des obstacles	
§ 1. Les purifications actives des sens.....	185
§ 2. Les purifications actives de l'esprit.....	206

LIVRE III

Le progrès de la Vie spirituelle*Les débuts de la Vie illuminative*

CHAP. I. — Les sources de la vie spirituelle	
§ 1. La grâce	221
§ 2. Les vertus	237
§ 3. Les illuminations du Saint-Esprit	293
§ 4. Les dons du Saint-Esprit, les fruits, les béatitudes	314
CHAP. II. — Les grands moyens du progrès spirituel.	
Art. I. L'Oraison	
§ 1. Principes généraux	365
§ 2. La prière vocale	440
§ 3. L'oraison discursive	450
§ 4. L'oraison affective	482
§ 5. L'oraison de recueillement	515
Art. 2. La pratique du Sacrement de Pénitence.....	552
Art. 3. La Communion fréquente.....	561
Art. 4. La dévotion envers la Très sainte Vierge.....	569
Table analytique.....	577

TABLE ALPHABÉTIQUE

d'après les numéros des questions

A

Abandon au bon plaisir de Dieu, 144, 147 ; secret pour bien faire l'oraison en général, 284, 292 ; pour bien faire l'oraison affective, 266, 267, 269 ; l'oraison de recueillement actif, 289.

Abnégation de soi-même, contraire à la volonté propre, 118 ; excellent moyen d'augmenter notre union à Dieu, 257.

Abstinence. Voir **Pénitences extérieures.**

Actes élicites commandés, ce que c'est, 130, *note* : actes discursifs, leur modération, 257 ; conduite à suivre, 118 ; il y a toujours quelques actes de l'intelligence et de la volonté dans l'oraison affective, 254, 255 ; il y en a très peu dans l'oraison de recueillement actif, 281, 282, 284. — Voir **Contemplation.**

Accroissement des vertus, par les actes, 137 ; sous quelles conditions, 138 ; en particulier par la charité et les vertus infuses, 139.

Action de grâces, la méditation y conduit, 245.

Activité et **passivité** dans la vie spirituelle, 7.

Adoration. Voir **Oraison.**

Adversités. Voir **Croix**, **Abandon**, **Persécution**, **Force**, **Patience**, **Tristesse**, etc.

Affabilité, vertu alliée à la justice, 154.

Affections dans l'oraison, 239 ; conduite à suivre, 240, 242.

Affective (oraison), 207, 30 ; ce qu'elle est, 253 ; son fondement, 254 ; un danger à éviter, 255 ; dispositions, 257, 259 ; ses avantages, 260, 263 ; comment la bien faire, 264-269 ; son excellence, 270 ; défauts à éviter, 271.

Affirmation et **négation** (méthode d'oraison), 209, 210.

Ambition. Voir **Désir.**

- Amour (passion), 61-64 ; (vertu), 64 ; 144 (pur amour), 144-148.
- Amour de Dieu, contraire à la volonté propre, 118.
- Amour du prochain, 64. Voir Charité.
- Amour-propre, opposé à la justice, 117. — Voir Abnégation.
- Anges, nous participons à leur pénétration par le don d'intelligence, 180.
- Appel à la vie mystique, 14, 208.
- Appétit sensitif et intellectuel, 56 ; concupiscible et irascible, 57.
- Aridités. — Voir Dévotion sensible.
- Art, vertu intellectuelle acquise, 133.
- Ascétisme, ce que c'est, 4 ; l'ascétisme comprend les trois voies purgative, illuminative et unitive. 5 ; 164, 167.
- Aspects de la vie spirituelle, 7.
- Attachement naturel, sensualisme mystique, 28, 48.
- Attention dans la prière et dans l'oraison, 227.
- Audace (passion), 86 ; comment on doit la modérer, 87-88.
- Austérités. — Voir Pénitences extérieures.
- Avarice spirituelle, défaut des commençants, 47.
- Aversion, passion de l'âme, 72.

B

- Béatitudes (les huit), ce que c'est, 198 ; leurs rapports avec les dons du Saint-Esprit, 199.
- Beauté et bonté ne sont qu'une seule et même chose, 61.
- Bien (le) unique objet de notre volonté et de notre amour, 61. — Voir Passions, Vertus. — Souverain Bien, voir Dieu.
- Bienveillance (amour de), 62, Voir Charité. — Bienveillance ou bénignité, fruit du Saint-Esprit, 197.

C

- Chair. Voir Mortification.
- Charité (vertu), sa nature et ses caractères, 61-65 ; 122 ; 140, 143. — Dans quelles conditions la charité s'augmente par des actes, 139. — Le pur amour d'après les auteurs approuvés, 144 ; par rapport au salut éternel ; ce qu'il faut en penser, 145. — Pratique du pur amour, 146, 147. — Prééminence de la charité sur les autres vertus, 148. — La charité, principe de

- lumière et de sagesse, 184, 215, est elle-même excitée par la méditation, 201. — Charité, principal fruit du Saint-Esprit, 197. — Voir **Amour**, **Union divine**, **Abandon**, **Contemplation**, etc.
- Chasteté**, vertu morale, 158. — Voir **Tempérance**.
- Clémence**, vertu alliée à la tempérance, 160.
- Colère**, passion de l'âme, 89 ; nécessité de la modérer, 90 ; manière de la modérer, 91 92 ; colère légitime, 93. — Colère, défaut des commençants, 49.
- Communion** fervente, excellent moyen d'augmenter l'union divine, 298, 299 ; communion fréquente, 301. Communion spirituelle, 302.
- Complaisance** (amour de), 62. Voir **Charité**.
- Componction**. Voir **Pénitence**.
- Concupiscence** (amour de), 62. — Voir **Charité**.
- Confesseurs**. Voir **Directeur**.
- Conformité** à la volonté de Dieu. — Voir **Abandon**.
- Connaissance** de Dieu et de soi-même. Voir **Méditation**, **Contemplation**.
- Connaissances surnaturelles** (les) de la contemplation particulière et distincte peuvent devenir des obstacles à notre avancement spirituel, 107.
- Conseil** (don). Sa nature et ses degrés, 188-189.
- Conseil** (*Eubulia*), vertu alliée à la prudence, 151.
- Considération**. — Voir **Méditation**.
- Constance**, vertu alliée à la force, 157.
- Contemplation** ordinaire. active ou acquise, 274 : — par voie d'affirmation et de négation, 209, 210 ; — mouvement droit, oblique et circulaire de la contemplation, 211, 214 ; — signes auxquels on reconnaît que Dieu appelle à la contemplation, 14, 208.
- Oraison affective**, commencement de la contemplation, 207 ; ce qu'elle est, 253 ; son fondement, 254 : un danger à éviter, 255 ; disposition, 257 259 ; ses avantages, 260, 263 ; comment la bien faire, 264, 269 ; son excellence, 290 ; les fautes à éviter, 271. — L'oraison affective est-elle vraiment nécessaire pour avancer dans la vie intérieure, 262 ; en quoi consiste son grand mérite, 263 ; l'oraison affective et les distractions, 265, 629.
- Oraison de recueillement**, 126 ; ce qu'elle est, 272. Peut-on y distinguer deux périodes, 273 ; quels noms lui donne-t-on,

274. — *Le Château intérieur de l'âme* et l'oraison de recueillement, 275 ; le chemin de la perfection de sainte Thérèse et l'oraison de recueillement, 276 ; — différences entre l'oraison de recueillement actif et l'oraison de quiétude, d'après sainte Thérèse, 277 ; et saint Jean de la Croix, 278. — Saint François de Sales et l'oraison de recueillement, 279 ; Bossuet sur la même question, 280. — La période active de l'oraison de recueillement comporte-t-elle un grand nombre d'actes, 281 ; nature de ces actes, 282. — Effets principaux de l'oraison de recueillement, 283. — Avis aux commençants, 284. — Dispositions à l'oraison de recueillement, 285. — Méthode pratique de l'oraison de recueillement d'après sainte Thérèse, 286. — Diverses manières de se rendre Dieu intérieurement présent, 287 : par un grand esprit de charité, 288 ; par un total abandon à sa divine volonté, 289 ; par l'offrande de la peine qu'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu, 290.
- Oraison de quiétude, 207, 5°. Comparaison établie par sainte Thérèse entre l'oraison de recueillement actif et l'oraison de quiétude, 277.
- Contenance, mortification des plaisirs permis, 159. — Fruit du Saint-Esprit, 197.
- Courage. — Voir Force.
- Crainte (passion), 84 ; comment la modérer, 85 ; l'audace est-elle opposée à la crainte, 86 ; — La crainte (don), 194 ; y a-t-il des degrés dans le don de crainte, 195.
- Créatures (les) et le mouvement droit de saint Denys et de saint Thomas, 211, 212. Le don de sagesse nous fait juger des choses créées par la connaissance de Dieu, 281. Le don de science nous fait connaître Dieu par les créatures, 186, 187.
- Croix : répugnance et acceptation volontaire, 270.
- Crucifix. — Voir Passion.
- Curiosité, pourquoi et comment la combattre, 113.

D

- Découragement, 82 ; dans l'oraison, 247.
- Défauts : nécessité de les combattre, 44. — Défauts des commençants : orgueil, 45, 46 ; avarice spirituelle, 47 ; luxure spirituelle, 48 ; colère, 48 ; gourmandise spirituelle, 50, 51 ; envie spirituelle, 52 ; paresse spirituelle, 53. Dispositions inté-

- rieures pour se corriger de ses défauts, 54 ; autres moyens et, en particulier, vigilance et examen de conscience, 55.
- Dégagement** du cœur, principale disposition à l'oraison affective, 258 ; signe de ce dégagement, 259. — Voir **Abnégation**.
- Degrés** de la vie spirituelle, 5 ; rapports entre les phases et degrés de la vie spirituelle, 6. — Degrés de l'oraison, 207.
- Demande**, forme de la prière, 224 ; demandes qui terminent la méditation, 246.
- Demeures** du *Château intérieur de l'âme*, 207 ; premières demeures, 207, 1^o ; accès aux secondes demeures, 207, 2^o ; progrès dans les secondes demeures, 207, 3^o ; — troisièmes demeures, 207, 4^o ; quatrièmes demeures, 207, 5^o. cinquièmes demeures, 207, 6^o ; — sixièmes demeures, 207, 7^o ; septièmes demeures, 207, 8^o.
- Démons** (les) ne peuvent rien sur notre volonté, 96 ; ils agissent sur l'imagination et la mémoire, 105 ; ils se servent de la tristesse pour nous tenter, 76, 77. — Voir **Tentations**.
- Désespoir**, vice opposé à l'espérance, 82.
- Désintéressé** (amour). Voir **Charité**.
- Désir** (passion) : ce qu'il est, 69 ; quels sont les désirs qu'il faut supprimer ou modérer, 70 ; quels désirs exciter dans notre cœur, 71.
- Devoirs d'état** (les) doivent-ils passer avant l'exercice de l'oraison, 218.
- Dévotion**, constante et persévérante, 163. — La dévotion excitée par la méditation, 201. — Dévotion *sensible* trop recherchée par les commençants, 50, 51 ; la modérer, 240 ; savoir s'en passer, 247. — Dévotion envers la sainte Vierge, nécessaire aux âmes qui aspirent à la perfection, 303-306. — Voir **Charité**, **Piété**.
- Dieu** : principe, moyen, et fin de la vie intérieure, 1. — Objet principal de l'oraison mentale, 204.
- Dilection**, 62. — Voir **Charité**.
- Directeur spirituel** : nécessaire dans la vie intérieure, 20 ; à tous les degrés, 21 ; — son office, 22 ; importance du choix d'un directeur, 23 ; quelle conduite tenir à l'égard du directeur, 24 ; ouverture, 25 ; obéissance, 26 ; changement de directeur, 27. Pourquoi l'on souffre du côté du directeur, 28.
- Discernement** des esprits. Voir **Prudence**.
- Discrétion** ou mesure, dernière perfection de la prudence, 149, 150 ; vertu morale qui s'exerce dans la modération de

- toutes nos passions, 57, 75. — Oraison affective réglée par la discrétion, 266. — Voir **Prudence, Conseil**.
- Discursive** (oraison) 207, 2^o ; 231. 252 : premier degré d'oraison, 231 ; comment la faire utilement, 232 ; préparation prochaine, chaîne, 233 ; sujets, 234 : tous ont-ils besoin d'une préparation égale, 235 ; — en quoi consiste la méditation ou considération proprement dite, 236 ; nécessité. conditions des considérations, 237-238 ; les affections dans la considération 239. actes de l'intelligence et de la volonté, 240-242 résolutions à prendre, 243-244 ; action de grâces, 245 ; demandes, 246 ; ne pas se décourager si l'on éprouve peu de ferveur, 247, 248.
- Distractions** dans l'oraison, 221, 269.
- Douceur** (vertu), 92 ; — vertu alliée à la tempérance, 160, 198.

E

- Empressement** que doivent éviter les âmes intérieures, 114, 150.
- Ennemis** (amour des). — Voir **Charité**.
- Envie** : différence entre l'envie et la jalousie, 65 ; 76. — Envie spirituelle, défaut des commençants, 52.
- Équité**, vertu alliée à la justice, 154.
- Espérance** (passion) 79 : son utilité si elle est bien réglée, 80 ; comment la modérer, 81 ; le désespoir opposé à l'espérance, 82 : vertus morales qui se rapportent à l'espérance, 83. — L'espérance (vertu), 142 ; elle s'affermir par la méditation, 201.
- Esprit-Saint** : sa présence et sa mission invisible dans l'âme juste, 263 ; il est le principe et le guide de nos mouvements surnaturels, 2 : dons du Saint-Esprit : ce qu'ils sont. 173 : différences avec les vertus surnaturelles, 174 ; ont-ils une prééminence sur les vertus, 175 ; sont-ils nécessaires au salut, 176 ; comment se préparer à les recevoir, 177 : quels sont-ils, 178-195. Voir chaque don en particulier sous son nom.
- Esprit surnaturel** : sa nécessité, 54 ; moyens de l'acquérir. 55.
- Estimation** ou jugement, sens intérieur : ce que c'est, 102.
- Étude**. L'oraison n'est point une étude, 200.
- Eucharistie**. Rapports de la sainte Communion avec le progrès spirituel, 298. Principaux effets de la sainte Eucharistie dans l'œuvre de la perfection, 299. Dispositions prochaines

- pour communier saintement, 300. — Pratiques de l'Église relativement à la communion fréquente et quotidienne, 301. — La communion spirituelle, 302.
- Eutrapélie ou affabilité, vertu alliée à la tempérance, 154.
- Examen de conscience, son importance dans la vie intérieure, 55.
- Exercices de piété, fidélité et ferveur qu'il faut y apporter, 163.
- Extase, 207, 7^o.
- Extérieur. La piété chrétienne ne néglige pas l'extérieur, mais elle s'applique surtout à l'intérieur, 161.

F

- Familiarité ou irrévérence, 194.
- Fantaisie, Fantômes (*Phantasia*, *phantasmata*). Voir Imagination.
- Ferveur. Voir Dévotion.
- Fiançailles spirituelles. 207, 7^o.
- Fin. Pour qu'une action soit parfaite, il faut qu'elle ait Dieu pour fin, 148. — Voir Dieu.
- Foi. Son rôle dans la vie intérieure, 122, 140, 141, 179, 180. — La foi nourrie par la méditation 201. Les mystères de la foi suffisent pour faire une excellente oraison, 209, 213, 234. — Bonne foi, fruit du Saint-Esprit, 197
- Force, vertu cardinale, 155 ; sa nécessité, 156 ; ses vertus alliées, 157. — Don de force : sa nature, ses effets, 192 ; ses degrés, 193.
- Fruits du Saint-Esprit : ce qu'ils sont, 196 ; leur nombre 197.

G

- Générosité. — Voir Force.
- Gourmandise. Voir Tempérance. Goût. — Gourmandise spirituelle, défaut des commençants, 50, 51.
- Goût (purification active du), 100.
- Goût de Dieu, fruit du don de sagesse et source de lumière, 182.
- Grâce, fondement de la vie chrétienne et intérieure, 1.
- Grâce (actuelle) : ce qu'est la grâce, 123 ; fonctions essentielles de la grâce actuelle, 124 ; définitions précises de la grâce actuelle

125 ; rapports entre la grâce actuelle et le libre arbitre, 126.
Grâce (habituelle). Effets de la grâce habituelle, 127 ; rapports de la grâce habituelle avec la nature de l'âme, 128 ; saint Paul oppose-t-il la grâce à la nature ? 129.

H

Habitudes acquises ou infuses (*habitus*), ce que c'est, 130, *note*.
Haine, passion de l'âme, 66 ; pourquoi et comment il faut la modérer, 76 ; — de la haine des ennemis, 68.
Héroïques (vertus), 167. — Voir **Vertus**. **Esprit-Saint**.
Homme (vieil), homme nouveau, 2.
Honnête (bien), règle de toute vertu morale naturelle, 165.
Humanité (sainte) de Notre-Seigneur dans l'oraison, 205, 213 ; Jésus-Christ est-il en nous par sa sainte Humanité, 207, 8^o.
Humilité : est-elle une vertu bien nécessaire, 162 ; — base et fondement de toutes les autres, *ibid*, 208.

I

Ignorance, pourquoi et comment la combattre, 112 ; ignorance des voies de Dieu très funeste, 252.
Illuminative (vie ou voie), ce que c'est, 5, 2^o ; 166.
Imagination, ce que c'est, 102 ; pourquoi et comment on doit la mortifier, 103, 104. — L'imagination pourvoyeuse de nos passions, 56.
Imperfections. Voir **Défauts**.
Inconsidération, précipitation dans le jugement, 114.
Inconstance, nuisible à la piété, 163.
Indifférence (suivie). Voir **Abandon**.
Intelligence, vertu intellectuelle acquise, 133. — Don d'intelligence, sa nature, et ses effets, 179 ; ses degrés, 180.
Images. Voir **Imagination**.
Intention. La pureté d'intention nécessaire aux bonnes œuvres, 148, 165, 166.

J

Jalousie (passion), est-elle bonne ou mauvaise, 65.
Jésus-Christ, principe et fondement de tous les biens surna-

- turels, 2, 177, 208. Comment il est en nous par son Humanité, 207, 8^o.
- Jeûne** : son utilité, 100. Voir **Tempérance**, **Pénitences extérieures**.
- Joie** (passion) ; ce qu'elle est, 73 ; est-il important de la modérer, 74 ; en quoi consiste la joie véritable, 75.
- Jugement propre**. Voir **Opiniâtreté**.
- Jugement** ou estimation, sens intérieur, 102 ; bon jugement, vertu alliée à la prudence, 151.
- Justice**, vertu cardinale : ce qu'elle est, 152 ; est-elle une vertu bien nécessaire, 153 ; vertus alliées à la justice, 154. — Soif de la justice, béatitude, 198, 199.

L

- Laisser, faire** (divin). — Voir **Abandon**.
- Langue** (mortification de la), 98.
- Larmes** (béatitude), 198, 199.
- Lecture spirituelle** : utilité des livres de théologie ascétique et mystique, 30 ; expressions particulières aux auteurs mystiques, 31 ; quels sont les meilleurs auteurs mystiques, 32 ; respect dû à la théologie mystique, 33 ; autorité des auteurs mystiques, 34, Fondements traditionnels du principe de la vie intérieure, 35.
- Libéralité**, vertu alliée à la justice, 154.
- Liberté** (sainte) de l'âme unie à Dieu, 283.
- Livres de piété**. Voir **Lecture spirituelle**.
- Longanimité**, fruit de l'Esprit-Saint, 197.
- Lumière** qu'on trouve dans l'union divine, 275, 7^o.
- Luxure spirituelle**, défaut des commençants, 48.

M

- Magnanimité**, vertu alliée à la force, 157.
- Magnificence**, vertu alliée à la force, 157.
- Mal**, opposé au bien honnête, 61 ; mal que nous fait le péché, 37.
- Mansuétude**, vertu alliée à la tempérance, 160 ; opposée à la colère, 91 ; fruit du Saint-Esprit, 197.
- Mariage spirituel**, 297, 8^o.
- Marie**, 303-306.

- Méditation** : ce que c'est, 231 : ses trois parties, d'après saint Thomas, 232 ; préparation prochaine ou *établissement des principes*, 233 ; sujets ordinaires de méditation, 234 ; — la préparation doit-elle être la même pour tous, 235.
- Considérations imaginaires et intellectuelles** ; ce que c'est, 236, leur nécessité, 237 ; mesure à apporter, 238. — *Affections* : leur nécessité, 239. Soins qu'il faut apporter aux affections aussi bien qu'aux considérations 240, 241 ; les affections, véritable terme et conclusion de la méditation, 242. Résolutions, 243 ; leurs qualités, 244. — Action de grâces, 245 ; demandes, 246. — Deux défauts à éviter dans la méditation : le découragement, 247 ; la nonchalance, 248. — A quels signes on reconnaît que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison, 249 ; ces signes n'indiquent jamais qu'un état transitoire, 250. Règles particulières à suivre 251. Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation, 251.
- Mélancolie**, influence de ce tempérament, 60, 89. — Voir **Tristesse**.
- Mémoire**, ce que c'est, 102 ; mémoire *intellectuelle et sensible*, 103, *note*. Pourquoi et comment on doit mortifier la mémoire, 104, 105, 106, Les connaissances surnaturelles conservées dans la mémoire peuvent devenir des obstacles à la perfection, 107. Effets salutaires de la purification de la mémoire, 108. Les âmes qui aspirent à une grande perfection doivent s'appliquer plus particulièrement à purifier leur mémoire, 109.
- Mépris de soi-même**. Voir **Humilité**. **Abnégation**.
- Mérite**, relativement aux grâces mystiques, 19, mérite de l'âme unie à Dieu, 70, 207.
- Méthodes d'oraison**, 209, contemplation par voie d'affirmation et de négation, 209. Les méthodes jouent-elles un grand rôle dans l'exercice de l'oraison, 222. A quoi peut-on reconnaître une bonne oraison, 223.
- Miséricorde**, sorte de tristesse, 76, qui a son principe dans la justice, 152, 153.
- Modestie**, vertu alliée à la tempérance, 160 ; fruit de l'Esprit-Saint, 197.
- Mortel** (péché), 37.
- Mortification des sens extérieurs**, 96-101 ; intérieurs, 102-140. La mortification prépare à l'oraison, 216.
- Mouvements** droit, oblique, circulaire dans la contemplation, 211, 215.

N

- Nature** (la) est-elle faite pour la grâce, 129. La grâce ne détruit pas la nature, 129.
- Nonchalance**, 248.
- Notre-Seigneur Jésus-Christ**, fondement de la vie spirituelle, 10, 11.
- Nudité d'esprit**, pure foi, 267.
- Qui t obscuré. Voir Purification.**

O

- Obéissance**, vertu alliée à la justice, 154. Obéissance au directeur, 26.
- Odorat** (purification de l'), 99.
- Oisiveté. Voir Actes.**
- Opiniâtreté**, pourquoi et comment la combattre, 115.
- Oraison. En quoi consiste l'oraison mentale**, 200 ; est-elle nécessaire, 201 ; ses principaux avantages 202 : la connaissance des mystères de la foi suffit pour faire une bonne oraison, 203. **Objet principal de l'oraison mentale**, 204. **La sainte humanité de Jésus-Christ et l'oraison mentale**, 205. **Rapports de la vie spirituelle et de l'oraison** 206. **Progression normale des divers degrés d'oraison**, 207. **Le devoir de tendre vers la perfection de la vie mystique**, 208. **La contemplation par voie d'affirmation et de négation**, 209, 210. — **Les trois mouvements : droit, oblique, circulaire**, 121, 214. — **But final de l'oraison mentale**, 215. — **Préparation à apporter à l'oraison mentale**, 216. — **Tous sont-ils également capables de faire l'oraison mentale**, 217. — **Les devoirs d'état et l'exercice de l'oraison**, 218. **Temps à donner à l'oraison chaque jour**, 219. **Les distractions de l'esprit et l'oraison**, 221, 223.
- Premier degré d'oraison (oraison discursive)** 231. **Méthode à suivre**, 232. — **Préparation prochaine**, 233. — **Sujets à choisir**, 234. **Tous ont-ils besoin d'une égale préparation**, 235. — **Méditation ou considération proprement dite** 236 238. — **Troisième partie de la méditation (les affections)** 239. 242. — **Résolutions à prendre**. 243, 244. — **Action de grâces**, 245. — **Demandes**, 246. — **Ferveur ou sécheresse**, 247, 248.
- Oraison dominicale**, 230.
- Oraisons jaculatoires**, 229.

- Orgueil** spirituel, défaut des commençants, 45, 46.
Ouïe (purification de l'), 98.
Ouverture au directeur, 25.
Ouvrages de piété. — Voir **Lecture** spirituelle.

P

- Paix**, de l'âme, 283. — **Paix**, béatitude, 198 ; fruit de l'Esprit-Saint, 197.
Paresse spirituelle, défaut des commençants. 53.
Passion de Jésus-Christ, excellent sujet de méditation, 234, 236.
Passions : ce que c'est, 56 ; leur nombre et leur division, 57 ; par elles-mêmes, elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises, 58 ; on doit les soumettre à la volonté, 59. Influences naturelles qui les modifient, 59. Nécessité de réprimer toutes nos passions déréglées, pour arriver à l'union divine, 94. Quelques avis sur le gouvernement et la modération des passions, 95. Voir : **Amour**, **Haine**, **Désir**, **Aversion**, **Joie**, **Tristesse**, **Espérance**, **Désespoir**, **Crainte**, **Audace**, **Colère**.
Passivité et activité dans la vie spirituelle, 7.
Patience, vertu alliée à la force, 157 ; fruit du Saint-Esprit, 197.
Pauvreté. Voir **Dégagement**, **Abnégation**. — **Pauvreté** d'esprit, béatitude, 198.
Péchés (les), les vices, les imperfections, obstacles à la vie spirituelle, 36. La malice du péché mortel, 37. Péchés véniels : ce qu'on doit en penser, 42. — Principaux moyens d'éviter les péchés tant véniels que mortels, 43. — Guerre aux défauts et aux mauvaises habitudes, 44. — Défauts et imperfections des commençants, orgueil, 45, 46 ; avarice spirituelle, 47 ; luxure spirituelle, 48 ; colère 49 ; gourmandise spirituelle, 50, 51 ; envie spirituelle, 52 ; paresse spirituelle, 53. Dispositions intérieures pour se corriger de ses défauts, 54. Autres moyens ; en particulier, vigilance et examen de conscience, 55.
Pénitence, premier devoir de la vie chrétienne et intérieure, 38, Pénitence, sacrement et vertu, 38. L'esprit de pénitence indispensable au sacrement de la réconciliation, 39.
Penitence, sacrement, 292, 297 ; vertu, 38, 41.
Pénitences extérieures : utilité et avantages, 40. Esprit intérieur qui doit les animer, 41.

- Pensées inutiles** : pourquoi et comment les combattre, 111.
- Persécutions** souffertes pour la justice, béatitude, 198.
- Persévérance**, vertu alliée à la force, 157 ; — qualité de la dévotion, 163.
- Peur** (la) n'est bonne à rien, 84.
- Phases de la vie spirituelle**, 4.
- Phénomènes mystiques**, 8.
- Piété**, vertu alliée à la justice, 154. — Don de piété : ce qu'il est, 190. A-t-il plusieurs degrés, 191.
- Précipitation** dans le jugement : pourquoi et comment la combattre, 114.
- Préparation à l'oraison**. — Voir **Oraison**.
- Prière vocale**, 207, 1^o ; sa nécessité, 224 : ses conditions, 225 ; continuité de la prière, 225 ; attention requise, 227 ; avantages de la prière, 228 ; utilité des oraisons jaculatoires, 229. Excellence de l'Oraison dominicale, 230.
- Prudence**, vertu intellectuelle acquise, 133 ; vertu cardinale, ce qu'elle est, 149 ; sa nécessité, 150 ; vertus alliées à la prudence, 151. — Voir **Conseil**.
- Pur amour**. Voir **Charité** ; **Abandon**.
- Pureté du cœur**, béatitude, 198.
- Purification active des sens** ; ce que c'est, 96. — Pour le détail, voir **Vue**, **Ouïe**, **Odorat**, **Goût**, **Toucher**, **Imagination**, **Mémoire**.
- Purification active de l'esprit**, de l'intelligence, 110. Pour le détail, voir : **Pensées inutiles**, **Ignorance**, **Curiosité** ; **Précipitation du jugement**, **Opiniâtreté**. — Purification active de la volonté ; ce que c'est, 116 ; sa nécessité, 117 ; ses moyens, 118. La foi, l'espérance et la charité servent à la purification de l'esprit, 122.

Q

Quiétude (oraison de), 207, 5^o ; 277.

R

Raison. Soumettre la partie inférieure à la raison. Voir **Purification des sens**. — Soumettre la raison à Dieu. Voir **Purification de l'esprit**.

Rapports entre les phrases et les degrés de la vie spirituelle, 6.

Reconnaissance, vertu alliée à la justice, 154.

Recueillement (Oraison de), 207, 4^o, ce qu'elle est, 272 : deux périodes, 273 : ses divers noms, 274 ; exposé de cette oraison d'après sainte Thérèse, 275. Comment elle est définie dans le *Chemin de la perfection*, 276. — Rapports avec l'oraison de quiétude, 277. — L'oraison de recueillement d'après saint Jean de la Croix, 278 ; d'après saint François de Sales, 279 ; d'après Bossuet, 280. — Actes de l'oraison de recueillement, 281, elle n'expose pas à l'oisiveté spirituelle, 282 — Ses effets, 283. Les exercices propres aux débutants, 284. — Préparation à cette oraison d'après sainte Thérèse, 285. — Méthode tirée du *Château intérieur*, 286. — Différents modes de préparation, 287. 290. Opportunité de ces méthodes, 291.

Religion, vertu morale, 154 ses actes, 163.

Résignation. Voir **Abandon**. **Charité**.

Résolutions de l'oraison, 243, 244.

Respect de Dieu et des choses de Dieu, vertu morale, 154.

Retraite. Voir **Solitude**.

S

Saint, ce que ce mot signifie, 270.

Saint-Esprit (dons) 173-186 ; fruits, 196, 197 ; illuminations, 168, 172 ; moteur de la vie spirituelle, 12, 13.

Sagesse, vertu intellectuelle acquise, 133. — Don de sagesse. sa nature et ses effets, 181 ; source de lumière, 182 ; charité principe de sagesse, 183 ; degrés du don de sagesse, 184 faut-il désirer le don de sagesse, 185.

Savants (les) peuvent-ils devenir hommes d'oraison, 261.

Science, vertu intellectuelle acquise, 133. — Don de science sa nature et ses effets, 186 ; ses degrés, 187.

Scolastique (la), respect qu'elle mérite, 32.

Scrupules (les), se rapportent-ils en quelque manière à la purification active de l'esprit, 119 : en quoi ils consistent, 120 quels remèdes employer, 121.

Sécheresse. Voir **Dévotion**.

Sens (bon), vertu alliée à la prudence, 151.

Sens extérieurs, 71, 96, 101. **Sens intérieurs**, 192, 109. Voir **Purification**.

Silence. Voir **Recueillement**.

Sobriété. Voir **Tempérance**.

Solitude, préparation à l'oraison, 216.
Surnaturel (le), diverses acceptions, 3.

T

Tempéraments ou constitution, leur influence, 60, 217.
Tempérance, vertu cardinale, 158 ; sa nécessité, 159 ; ses vertus alliées, 160.
Théologie ascétique et mystique : ce que c'est. Préface.
Théologiens mystiques, leur autorité, 32, 34, 35.
Tentations, leurs sources ordinaires, 119, *note*. — Tentations vaincues par la crainte, 195, par la foi, 141 ; par l'espérance, 142 ; par la charité, 143. — Voir *Vigilance, Force, Pensées importunes, Imagination, Présomption, Désespoir, Démon*s.
Toucher (purification active du), 101.
Transformation de l'âme en Dieu, ce que c'est, 207, 8°. *Fr*istesse (passion) : ce que c'est, 76 ; pourquoi il faut la modérer, 77 ; comment, 78.

U

Union divine, but et terme de la vie intérieure, 254.
Union mystique pleine, 207, 7°, semi-extatique, 207, 6°. *Union* transformante, 207, 8°.

V

Véniels (péchés), 42, 43. Voir *Péchés*.
Vertus : ce que c'est, 130. Deux grandes divisions, 131. — Vertus *acquises*, 132 ; leurs différentes sortes, 133. — Vertus *infuses*, 134 ; leurs différentes sortes, 135. Nécessité des vertus morales infuses dans l'ordre surnaturel, 136. — Les vertus peuvent s'accroître, 137. — Conditions de cet accroissement pour les vertus acquises, 138 ; pour les vertus infuses, 139, — Les vertus *théologiques*, voir *Foi, Espérance, Charité*. — Les différentes vertus *morales* 149, 163. — Combien distingue-t-on de degrés dans les vertus, 164 ; les vertus communes, indispensables, 165 ; vertus chrétiennes indispensables au salut, 166 ; vertus parfaites, désirables, 167.
Vices, obstacles à la vie chrétienne et intérieure, 36.

Vie chrétienne ou surnaturelle, 1.

Vie intérieure ou spirituelle, 2.

Vie purgative, illuminative, unitive, 5.

Vierge Marie : pourquoi cette dévotion est nécessaire aux âmes qui aspirent à la perfection, 303. La Vierge Marie, le plus beau modèle de l'amitié qui doit régner entre son divin Fils et l'âme fervente, 304. Pourquoi la Vierge Marie protège-t-elle spécialement les âmes avides de contemplation, 305. Comment ces âmes doivent manifester leur dévotion à l'égard de la très sainte Vierge, 306.

Vigilance, sa nécessité, 55.

Volonté. Le démon peut-il agir sur la volonté, 96. Action de la volonté sur les passions, 133. — Sympathie naturelle de la volonté pour le bien et le beau, 61. — La volonté gouvernée par l'amour, 63. L'amour et la connaissance inséparables, 263. — Voir **Purification active de l'esprit.**

Volonté propre, opposée au salut et à la perfection, 116, 117 ; moyens de la combattre, 118.

Vue (purification de la), 97.

Z

Zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, 71 ; exprimé par la prière, 146.



DATE DUE

--	--

31839

DOMINICAN COLLEGE LIBRARY

v.1

Meynard, And/Traitê de la vie intâeri



3 3645 00049242 4

BX2350.7 .M49 1923

v.1

Meynard, Andre-Marie.

Traite de la vie interieure,
ou, Petite somme de
theologie ascetique et
mystique d'apres l'esprit et

31839

Dominican College Library
San Rafael, California

